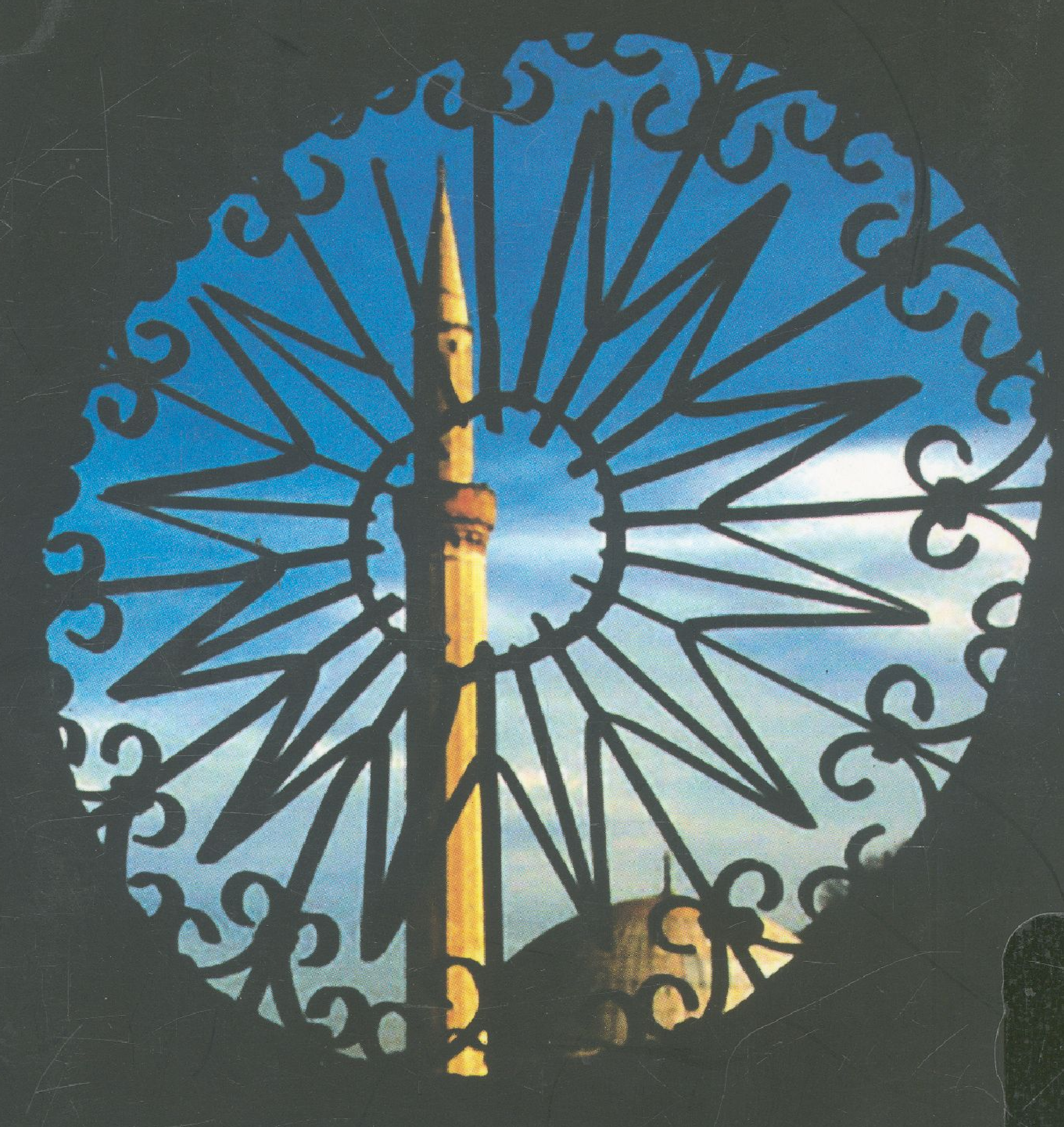
العروبة والإسلام

بين الإرجاف والإنصاف



د/ محمود إسماعيل



مصر العربية للنشر والتوزيع

العروبة والإسلام – بين الإرجاف والإنصاف

العنوان : العروبة والإسلام بين الإرجاف والإنصاف

المؤلف : د. محمود اسماعيل

الطبعة : الأولى ٢٠٠٨

الناشر : **مصر العربية للنشر والتوزيع**

١٩ ش إسلام- حمامات القبة- الزيتون- القاهرة

تليفاكس ٢٢٥٦٢٢٦٨ / ت ٢٤٥٠٥٨٦٣

رقم الإيداع : ١٣٨٩٨ / ٢٠٠٧

I. S. B. N :977-5471-53-2

البريد الإلكتروني : masrelarabia@hotmail.com

الغلاف : وائل الملا

تنفيذ داخلي : مها عصمت

أعمال الطباعة : مطبعة صحوة

٧ شارع إسماعيل رمضان – فيصل

٠١٠١٠٠٩٦٧٨ / ٣٨٧١٦٩٣

العروبة والإسلام

بين الإرجاف والإنصاف

د. محمود إسماعيل

٢٠٠٨

مصر العربية للنشر والتوزيع

مقدمة

موضوعات هذا الكتاب كانت في الأصل دراسات وبحوث، شارك المؤلف ببعضها في مؤتمرات وندوات علمية على الصعيدين الوطني والقومي، وكلف ببعضها الآخر من قبل رؤساء تحرير بعض الدوريات والمجلات العربية لتغطية أحد محاور قضايا فكرية هامة.

ومن غريب الاتفاق أن معظم هذ البحوث والدراسات تجانست معاً واتسقت، كما لو كانت قد كتبت في كتاب يستهدف مقاصد بعينها وغايات محددة، ولعل ذلك كان من أسباب جمعها وإصدارها في هذا الكتاب.

ذلك أن كل الموضوعات التي يتضمنها تنصب حول "الإسلام"، عقيدةً وشريعةً، تاريخاً وتراثاً، فكراً وثقافةً. هذا فضلاً عن وحدة تاريخية الظرف الحالي الذي تعرض فيه الإسلام لحملات مغرضة تصم عقيدته السمحاء بالإرهاب، وتعتبره مسئولاً عما يجري في العالم من صراعات سياسية لا تخلو من مغزى ديني. كما تعتبر المسلمين شراذم همجية معادية للحضارة الإنسانية.

بل وصل الأمر إلى ما هو أهم وأخطر، إذ صنفت كتب ودراسات بهدف النيل من عقيدة الإسلام وأصالتها. منها ما يزعم كون الإسلام محض "قراءة بدوية" للعهد القديم، أو بعض النحل المسيحية الشرقية الهرطقية. ومنها ما يشكك في نبوة محمد ﷺ، حيث صُور على أنه "دجال" و"ساحر" و"زير نساء"، تمكن بالشعوذة والخرافة من إغراء قوم من الجهال عديمي الثقافة.

لذلك كان علينا التصدي لمواجهة تلك الاتهامات والدعاوى والرد عليها وتفنيدها، لا بالخطابة الانفعالية والإنشائية العاطفية، إنما بالأسلوب العلمي والنهج العقلاني والبراهين التاريخية والحجج المنطقية.

كما تعالج بعض موضوعات الكتاب قضايا وإشكاليات تتعلق بالعروبة لغة وثقافة، نظراً للحملة الضارية التي استهدفتها في خطاب "شوفيني" وطني وإقليمي،

يلح على الإثنية، ويندد بالقومية، مستهدفاً تهيئة المناخ لإعادة رسم الخريطة العربية في صورة كيانات "قزمية" متشاحنة متصارعة.

لذلك كان لزاماً علينا مواجهة تلك الحملة أيضاً بنفس الأسلوب وذات المنهج الذي عولنا عليه في دحض الافتراءات الموجهة ضد الإسلام والمسلمين.

ونظراً لما تعرض له الفكر الشيعي من انتقادات تتعلق بالعقائد خاصة والفكر السياسي والاجتماعي عامة، كان علينا -بالمثل- التصدي لتفنيد تلك المزاعم، وتعرية مقاصدها السياسية والاستراتيجية. وفي هذا الصدد قدمنا نماذج عن مفكري وساسة وفقهاء الشيعة الإثناعشرية الذين انطلقوا من الإسلام لتقديم "إيديولوجيا" ثورية تستهدف تحقيق مفهوم العدل الاجتماعي في الإسلام، كبديل للإيديولوجيات الثيوقراطية السلفية، ونظيرتها العلمانية المبهورة بالثقافة الغربية.

ونظراً للتشكيك في التاريخ الإسلامي، موضوعاً ومنهجاً ورؤية، حاولنا تقديم تصور -نزعم جدته- يستهدف "عقلنة" هذا التاريخ و"علمنته" وذلك بتحريره من إخطبوط التصورات الأسطورية والثيولوجية والبطولة الفردية.

وبنفس المنظور، عالجنا موضوع العلاقات بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، بهدف تفنيد بعض الدعاوي الاستشراقية التقليدية غير البريئة، ودحض مقولات ما نسميه "الاستشراق العربي الجديد"، الذي يحمل مقولات الاستشراق الكلاسيكي ويدعمها بما يسمونه بالمناهج الغربية الحداثية وما بعد الحداثية.

خلاصة القول، أن كل الدراسات والبحوث التي يتضمنها هذا الكتاب تتمحور حول "قضايا الساعة" بدرجة أو بأخرى، وتعالجها وتقاربها وفق منهجنا المعروف ورؤيتنا المعهودة، بهدف إماطة اللثام عن حقائق العلم الموضوعي التي اختفت تحت تأثير الايديولوجيا، سواء أكانت أصولية دينية، أو علمانية غربية.

وغاية مقصدنا أن تثير هذه الدراسات حواراً خصباً وبنّاءاً يفيد في مزيد من معارفنا عن "الذات" وعن "الآخر".

والله ولي التوفيق،،،

التشكيك في أصالة الإسلام

إن دعاوى التشكيك في أصالة الإسلام ونبوة محمد ﷺ عرفها التاريخ منذ ظهور الإسلام. وحسبنا الإشارة إلى موقف "الملأ المكي" ويهود يثرب من الرسول ﷺ حين وصفوه بالجنون والسحر، وادعاء البعض النبوة في حياة الرسول نفسه. كما تعاظمت هذه الدعاوي بعد وفاته، فكثر المتنبئون وأدعياء النبوة، وحاول بعضهم منافسة القرآن الكريم بإبتداع كتب أقرب إلى سجع الكهان.

وقد عرض القرآن الكريم لهذه الدعاوى مفنداً أباطيلها، ومتحدياً بُلغاء العرب جميعاً على أن "يأتوا بسورة من مثله". كما قضي الخليفة أبو بكر الصديق على حركات المرتدين التي تزعمها -في الغالب الأمم- أدعياء النبوة.

كما ظهرت زندقات وهرطقات وادّعاءات للنبوة على مدار التاريخ الإسلامي، تصدى الفقهاء لدحضها وتعريتها وتفنيدها. ونمثل لذلك بدعوى "ابن الراوندي الملحد" التي تصدى لها "النظام" المعتزلي، ودعوى وزير غرناطة "ابن النغريلي" اليهودي التي أسقطها "ابن حزم" الأندلسي ووأدها في مهدها بالحجج والبراهين والأدلة العقلية.

وما أكثر البدع والهرطقات التي ادّعت الانتساب إلى الإسلام، والإسلام منها براء، كما هو حال الحركات "الحروفية" و"البابية" و"البهائية" وغيرها، ناهيك عن تشكيكات أساقفة الكنائس المسيحية في روما والقسطنطينية -في أصالة الإسلام ونبوة محمد ﷺ تلك التي تلقفها بعض المستشرقين من أمثال جريجوار- فاعتبروا الإسلام "صيغة بدوية" لبعض نحل المسيحية الشرقية، ووصموا نبيّه بالكذب والاحتيال واشتهاء النساء والإصابة بالعصاب... الخ من الافتراءات المقذعة. وإن وجد من هؤلاء المستشرقين من اعترف بنبوة محمد ﷺ ، وتنزيل القرآن الكريم من لدن حكيم عليم، كما هو حال "فولتير" و"جوته" على سبيل المثال. بل لا نعدم

وجود مستشرقين من "الروس" اعتبروا الإسلام "ثورة عالمية كبرى" غيرت وطورت تاريخ البشرية قدماً.

على أنه بعد انهيار الكتلة الاشتراكية، وتصدي الولايات المتحدة الأمريكية للسيطرة على العالم، ظهرت كتابات معادية للإسلام، باعتباره خطراً على الإنسانية، لأنه "دين إرهاب". وتبارى تلامذة المؤرخ اليهودي "برنارد لويس" لإحياء الأفكار اللاهوتية الكنسية في العصور الوسطى عن "الإسلام المهجن" و"المسلمين البرابرة".

لم تكن الهجمة الهمجية على الإسلام إلا تعبيراً عن خوف مستبطن من "إسلام ثوري" رشحه "روجيه جارودي" ليكون دين البشرية في المستقبل.

في ضوء ذلك يمكن تفسير محاولات "الإدارة الأمريكية" الحالية للتدخل في شئون الدول الإسلامية، لتقليم أظافر الإسلام، تحت دعوى "تجديد الخطاب الديني". هذا فضلاً عن التدخل العسكري المباشر الذي أسفر عن احتلال أفغانستان والعراق وفق مخطط أعم وأشمل "لتركيع" الدول الإسلامية، بتجريد الإسلام من شرعة "الجهاد" وتحويله إلى عقيدة "مدجنة" و"مستأنسة".

ومن أسف أن تستجيب الكثير من الحكومات الإسلامية للمخطط الأمريكي -خوفاً أو طمعاً- وأن يقتصر دور المؤسسات الدينية على "الحوار التبريري" بين الأديان السماوية بصورة هزيلة وذرائعية تسئ إلى الإسلام والمسلمين. بل تبارت في تقديم صيغ هزيلة وذرائعية أيضاً بصدد الدعوة لتجديد الخطاب الديني.

ما كان لي أن أستطرد في عرض تلك المقدمة البديهية، لولا وقوفي على كتاب غاية في الخطورة يتبنى مؤلفه -وربما مؤلفوه- إحياء الدعاوي السابقة المشككة في أصالة الإسلام، والنيل من عقيدته.

مؤلف الكتاب يدعى "أبو موسى الحريري" وعنوانه "قس ونبي -بحث في نشأة الإسلام". والأخطر أن الكتاب يعد الأول في سلسلة ستصدر تباعاً تحت شعار "سلسلة الحقيقة الصعبة".

ومن جانبي أشكك في اسم المؤلف، فالاسم المذكور –فيما أظن– اسم "رمزي" كما أن الكتاب خلو من ذكر "الناشر" ومكان وزمان النشر. ونظراً للجهد الكبير في "المرجعية" و"التوثيق"، أعتقد أن الكتاب نتاج "جهد جماعي". ولكثرة الأخطاء اللغوية والنحوية –وحتى الإملائية– أرجح أن مؤلفيه ليسوا عرباً. ولأن الكتاب –كما يشي عنوانه– باكورة سلسلة ستصدر تباعاً، فالأمر لا يخلو من "التآمر"، وخصوصاً إذا ما وضعنا في الاعتبار "حساسية" الظروف الآنية، التي عرضنا لها سلفاً.

كباحث في الفكر والتاريخ الإسلامي، أقرر أن الكتاب بذل في كتابته جهد كبير –يناسب مقاصد كاتبيه غير البريئة– إذ تحوي "مرجعيته" حشداً هائلاً من كتب السيرة النبوية، ومساند ومصنفات الحديث النبوي، وكتب التفسير والفقه والتاريخ الإسلامي. هذا فضلاً عن مصادر ومراجع بيزنطية كنسية ومصنفات شتى في اللاهوت اليهودي والمسيحي، بالإضافة إلى القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد. كذا الدراسات والمؤلفات الحديثة العربية والأجنبية ذات الصلة بموضوع الدراسة.

ونلاحظ تعويل المؤلفين في مصادرهم القديمة والحديثة –بالأساس– على الكثير من الكتابات "المشوهة" لمؤلفين شكك المتخصصون في موضوعيتهم، وعرف عنهم الكذب والانتحال والوضع والتزييف.

أطروحة الكتاب –باختصار– أن الإسلام صيغة عربية "بدوية" لنحلة نصرانية شرقية تدعى "الأبيونية" تؤمن بعقائد "الإنجيل حسب العبرانيين". وأن القرآن الكريم ليس إلا ترجمة عربية لهذا الإنجيل. وأن "ورقة بن نوفل" هو الذي قام بهذه الترجمة وعلَّمها لمحمد ﷺ قبل بعثته. بل إن ورقة كان يرأس كنيسة مكة الأبيونية، وكان يعد محمد ليخلفه في رئاستها، وأن قبيلة قريش كانت تدين بهذه الديانة قبل الإسلام.

تأسيساً على ذلك، فالإسلام -في نظر مؤلفي الكتاب- "ليس ديناً مستقلاً ونبي الإسلام لم يكن نبياً، والقرآن ليس كتاباً منزلاً".

وقبل الاستطراد في عرض تلك الأطروحة، أنوه بملاحظة غاية في الأهمية، وهي غياب "الإنجيل حسب العبرانيين" وترجمة الإنجيل العبراني العربية لورقة بن نوفل تماماً.

ولذلك مغزاه في الدلالة -دون استباق للنتائج- على افتقار "الأطروحة" إلى المصدرين الأساسين كمرجعية للدراسة، الأمر الذي يحفزنا إلى الحكم بهزالها، لافتقارها -علمياً ومنهجياً- إلى المرجعية الأصلية.

أنوه -أخيراً- بأن هذه الدراسة بمثابة عرض لمضمون أطروحة الكتاب، ونقد "أولي" للحجج والبراهين التي تذرع بها مؤلفو الكتاب، توطئه لدراسة أخرى مفصلة وموثقة. إذ نستهدف من ورائها مجرد "إثارة" القضية، والتنبيه لخطورتها، واستحثاث الدارسين المتخصصين للمشاركة في حوار ذي جدوى إزاءها، ودعوة الفقهاء القائمين على أمور الدين إلى مواجهة تلك الدعوى وأمثالها، بدلاً من الانشغال "الهزيل" بتتبع المفكرين المنافحين عن الإسلام بالحجاج العقلي والمناهج العلمية وتكفيرهم، كذا تكفير المبدعين في مجال الأدب والدراما.

في المقدمة، عرض للقضية التي هي -في نظر المؤلف أو المؤلفين- "البحث عن هوية القس ورقة بن نوفل، وعن صلته بالنبي محمد"، لإظهار ما أخفاه التاريخ عن نشأة الإسلام وحقيقته وعلاقته بالنصرانية" (ص ١).

وفي هذا الصدد يصادر المؤلف "على المطلوب" -قبل البحث- ليعلن النتيجة وهي أن القس ترجم "الإنجيل حسب العبرانيين" إلى العربية، وعلمه محمد الذي لم يفعل أكثر من "تبليغه" والدعوة إليه (نفس المرجع والصفحة).

ويماحك فيدعي أن ما قام به لإثبات ذلك من قبيل "البحث العلمي الموضوعي" الذي يجعله في حل "من تصديق الحقائق حتى لو كانت منزلة من لدن الله" (نفس المرجع والصفحة).

وإذا جاز لنا قبول دعواه، فنسأله: لماذا تسلح بترسانة "الكتب المقدسة" واتخذها مرجعية أطروحته؟

لم ينس المؤلف اتهام مؤرخي الإسلام عامة وكتاب السيرة النبوية "بحجب أسرار ورقة بن نوفل، وإضافة هالة من السحر ورهبة السر على تلميذه محمد في حين أن ورقة القس هو بطل الإسلام الحقيقي" (ص٢).

وبغض النظر عن ركاكة الأسلوب وهزال الصياغة، نسأله السؤال السابق ذاته: لماذا اعتمد عليهم في استقاء معلوماته بعد تحريفها وخطأ تأويلها؟

يختتم المقدمة بتقرير ما يراه الحقيقة وهو أن "الإنجيل حسب العبرانيين لا شك فيه... بينما القرآن فيه نظر... لأن مصحف عثمان ليس هو القرآن الحقيقي" (ص٣).

نسأله أخيراً كيف تسنى له إطلاق هذا الحكم الجائر "الواثق" دون أن يطلع على هذا الإنجيل المزعوم -باعترافه- ودون معرفته بما يراه القرآن الحقيقي الذي لا يعلم أحد عنه شيئاً.

في الفصل الأول، وعنوانه "هوية القس ورقة وحياته"، ذهب إلى أن ورقة بن نوفل و"السيدة خديجة" -زوج الرسول ﷺ- وعبد المطلب بن هاشم ينتمون إلى نسب واحد، كما كانوا قبل الإسلام على دين واحد هو النصرانية وإذا كان عبد المطلب هو زعيم قريش "الزمني" فقد كان ورقة زعيمها الروحي باعتباره رئيس كنيسة مكة (ص٥). أما ورقة، فقد كان يهودياً تم تنصيره، فكان يأخذ بتعاليم موسى وعيسى معاً (نفس المرجع والصفحة).

وذهب إلى أن ورقة وعبد المطلب –تأسيساً على نفوذهما– نشرا دين ورقة بين معظم بطون قريش (ص٦)، بما يدل على وجود نصراني واسع في مكة والحجاز وسائر أنحاء الجزيرة العربية وبلاد الشام (نفس المرجع والصفحة).

وعندنا أن كل هذه الأحكام خاطئة ومردودة، للأسباب الآتية:–

١– كيف يمكن لورقة بعد تخليه عن اليهودية واعتناقه النصرانية الأخذ بتعاليم موسى وعيسى معاً؟

٢– الثابت –في حكم البداهة– أن جل قريش كانت على الوثنية، وقد اعترف الباحث أن محمد ﷺ بعد فتح مكة حطم ثلاثمائة وستين صنماً. فهل كان دين قريش اليهودي النصراني يعتقد في عبادة الأصنام والأوثان؟

٣– معلوم –حسب إجماع المصادر العربية والبيزنطية– أن مكة لم يوجد بها كنيسة ليترأسها ورقة، وأن النصرانية لم يعتنقها إلا عدة أفراد –عددهم المؤلف– وأن النحلة "الأبيونية" كانت ترفض الوثنية وتقول بالتوحيد، كما ذكر المؤلف أيضاً وهو ما سنثبته بعد قليل.

٤– معلوم أيضاً أن الوجود النصراني الواسع كان بين عرب "الحيرة" – أي المناذرة– وكانوا على المذهب الملكاني الذي يقول "بالتثليث" وليس "الوحدانية". بينما كان العرب الغساسنة على المذهب اليعقوبي، وليس المذهب الأبيوني، كما وجد نصارى "نجران" في اليمن، وكانوا على مذهب "أثناسيوس" السكندري الذي وصل إليهم عن طريق الأحباش، وهو مذهب يقول "بالتثليث" أيضاً، وألوهية المسيح، علي العكس من المذهب الآريوسي.

تلك المعلومات الي تدخل في إطار البديهيات تنفي دعوى المؤلف –وتفصح عن فقرمعرفي– في إنتشار المذهب الأبيوني –مذهب ورقة– في معظم شبه جزيرة العرب.

أما عن المذهب الأبيوني –فحسب المؤلف نفسه– يختلف عن المذاهب النسطورية واليعقوبية والملكانية (ص٧). ولكنه لا يعرف عنه أكثر من كونه يدين "بالإنجيل حسب العبرانيين". ثم يتخبط فيذكر أن هذا الإنجيل "هو نفسه إنجيل متى الأرامي... لكنه ناقص ومحرف" (ص٧). وإذا كان ذلك كذلك، فما هي خصوصية المذهب الأبيوني؟ وإذا كان ناقصاً ومحرفاً –كما زعم– فلماذا اعتمده ورقة بن نوفل الذي –يرى المؤلف– أنه كان ذا ثقافة دينية واسعة؟ (ص١٠).

وإذا كان قرآن محمد ما هو إلا ترجمة عربية للإنجيل حسب العبرانيين، فمن أين له بمعرفة تلك الحقيقة دون أن يطلع على هذا الإنجيل، ولا على قرآن محمد المغاير في نظره لمصحف عثمان؟

أما عن زعمه بأن ورقة بن نوفل كان رأس كنيسة مكة التي ترعى –في نظره– النصرانية في بلاد العرب، فلماذا لا نجد ذكراً لهذه الكنيسة في الوثائق البابوية أو البيزنطية؟ وإذا كان "الإنجيل حسب العبرانيين" هو كتاب النصارى العرب، فلماذا لم يرد له ذكر بين الأناجيل المعتمدة لمتّى ومرقس ولوقا ويوحنا؟

يتخبط المؤلف فذكر –في موضع آخر– أن هناك أناجيل وكتباً نصرانية أخرى وجدت في مكة، وهو تخبط يبطل دعواه من أساسها.

كما يتخبط مرة أخرى فينسب إلى ورقة بن نوفل ليس فقط رعايته الأمور الروحية في مكة، بل هيمن على الأمور الدنيوية أيضاً (ص١٠).

ليس لذلك من تفسير إلا محاولة إبراز دور ورقة بن نوفل الذي سكت عنه المؤرخون العرب القدامى –حسب رأيه– والذي لم يرد له ذكر في التاريخ الكنسي ألبته.

ولو كان له هذا الشأن وتلك المكانة باعتباره أستاذ محمد النصراني الديانة -كما ذهب المؤلف- لكشفت عنه المصادر البيزنطية ووظفته في الصراع المحموم بين المسلمين والبيزنطيين في العصور التالية.

مع ذلك، يمضي المؤلف في دعواه، فينسب إلى ورقة زواج محمد من السيدة خديجة، وتوجيهه للتعبد في "غار حراء" بل وإعلان نبوته (ص١١).

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يعتنق ورقة الإسلام، وقد عاصر دعوة محمد ﷺ لمدة أعوام أربعة؟ وكيف له الاعتراف بأنه "مات على نصرانيته"؟

في الفصل الثالث، وعنوانه "القس والنبي في معترك الحياة"، يعرض المؤلف مسائل هامشية، محاولاً توجيهها لخدمة أطروحته، كالقول بأن مراسيم زواج الرسول ﷺ من السيدة خديجة جرت وفق الطقوس النصرانية (ص١٣)، وأن أبو طالب -عم النبي- "شارك في مخطط ورقة وتدابيره" لإعلان نبوة محمد (ص١٤)، وأن تبتل محمد في غار حراء واعتكافة وصيامه... الخ كان يجري وفق تعاليم الأبيونية. وأن طوافه بالكعبة جرى في نفس السياق. كما أنه لم يكن أمياً، بل علمه أبو طالب القراءة والكتابة، وكان -مع ورقة- من وراء ثقافته المستمدة من "الإنجيل حسب العبرانيين"(ص١٧). وأن محمد "ص" كان يتشكك في أمر نبوته، بينما تنبأ ورقة وخديجة وأبو طالب -وأضاف إليهم أبو بكر- بهذه النبوة (ص١٩). واستثمر الكثير من الروايات الأسطورية -التي ادعى رفضها تأكيداً على البحث العلمي- في محاولة لإثبات أطروحته (ص٢٠).

ولنا أن نتساءل، لماذا لم يعتنق أبو طالب الإسلام؟

ولماذا لم يُشر المؤلف إلى "الحنيفية" -دين إبراهيم عله السلام-باعتبارها مرجعية الإسلام الأولي؟ ولماذا تجاهل الآيات القرآنية -وما أكثرها- في هذا الصدد، رغم ذكره الكثير من الآيات بعد تأويلها الخاطئ؟

ثم يكرر ويجتر ما سبق ذكره مراراً عن كون القرآن هو إنجيل ورقة، معتمداً على رواية المؤرخ البيزنطي "يوزبيوس" –المعروف بالكذب وذكر الخرافات– بأن "الإنجيل حسب العبرانيين" احتوى على تقديس "يوم السبت" وسائر العادات اليهودية وشريعة موسى ...الخ (ص٢٥).

والسؤال: هل قدس القرآن يوم السبت ليحتفظ بشريعة موسى؟

ويلح المؤلف على الزعم بأن إنجيل العبرانيين هو القرآن الحقيقي وليس مصحف عثمان (ص٢٦). ثم يتدارك الأمر ذاهباً إلى أن محمد قدم هذا الإنجيل في صيغة مبسطة ميسرة ليتفق مع ثقافة قريش المحدودة.

ولنا أن نتساءل: ألم يذكر من قبل أن ثقافة قريش الدينية هضمت تعاليم ورقة، فضلاً عن الإحاطة بالأناجيل الأربعة؟

ألم يقرأ آيات القرآن التي تربط الإسلام بالحنيفية؟ أولم ينص القرآن في أكثر من موضع على أن إبراهيم "ما كان يهودياً ولا نصرانياً"؟ فكيف له أن يتبجح فيذهب إلى أن قرآن محمد ليس إلا "تذكرة" بإنجيل العبرانيين المعرب؟ (ص٢٨). وفي موضع آخر يرى أنه "ملخص" سهل أو خلاصة كافية للتذكير بالتوراة والإنجيل (ص٢٩). أولم يذكر القرآن في مواضع كثيرة –أن أهل الكتاب حرفوا الكلم عن مواضعه؟

وإذ سبق وذكر أن ثقافة محمد ﷺ كان مصدرها إنجيل ورقة المعرّب، يعود فيناقض قوله بأن "علم محمد كان محدوداً"، ومن ثم لم يتجاوز دوره الدعوة لتعاليم هذا الإنجيل (ص٢٩). ويتعاظم التناقض في حكمة بأن "قرآن محمد جمع معلومات متعددة من مصادر كثيرة" (ص٣٠). وفي افتراء فاحش يذكر أن "محمد لم يأت بوحي جديد من لا شئ... بل كان وحيه تابعاً للوحي السابق" (نفس المرجع والصفحة).

لقد فاته أن القرآن اعترف بالنبوات السابقة، ومع ذلك كان الإسلام خاتم تلك النبوات. ولأن المصدر الإلهي واحد، فقد اعتمد القرآن الكثير من التشريعات السابقة، لكنه مع ذلك احتوى الكثير من التشريعات الجديدة.

ويختم المؤلف هذا الفصل بأن "مصحف عثمان" ليس قرآن محمد الحقيقي لأنه "يثير المشاكل ولا أحد يستطع التقدم خطوة إن لم ينكشف له القرآن الأصل كما تلقنه محمد" (ص٣٣).

وبغض النظر عن ركاكة الأسلوب الذي يشي بأنه مترجم عن لغة أخرى ترجمة رديئة -نسأل المؤلف- أمام هذا الاعتراف: كيف استطاع هو التقدم "خطوات" دون الاطلاع على القرآن الأصل؟

في الفصل الرابع، وعنوانه "النصرانية والإسلام دين على دين"، يعاود المؤلف ذكر ما سبق ذكره -بما يشي بالفقر المنهجي المدقع رغم تشدقه بمنهجه العلمي الموضوعي- من كون ورقة رئيس كنيسة مكة، وأن عبد المطلب -جد الرسول "ص"- كان "نصرانياً أبيوبياً" (ص٣٠)، وأن أبو طالب كان على ملة أبيه عبد المطلب، وأن "أم أيمن" -مربية الرسول "ص"- كانت نصرانية، لينتهي إلى أن المناخ الذي عاش فيه محمد ﷺ "كان مناخاً نصرانياً عاماً" وأن الإسلام وجد قبل محمد، وأن الحنيفية هي النصرانية (ص٣٩)، وأن النصرانية ليست هي "المسيحية" (ص٤١) وأن المسلمين هم "النصارى الذين توحدوا" (ص٤٢)، وأن النصرانية والإسلام اسمان لمسمى واحد ودين واحد (ص٤٣).

والحق أنني في حرج من التعليق على تلك "التحريفات" و"التخريفات".

في الفصل الخامس، وعنوانه "حق القس ورقة على النبي محمد"، يحاول المؤلف تقديم مقارنات بين تصور القرآن وتصور "المصادر النصرانية" عن قصة السيدة مريم والسيد المسيح محاولاً إثبات تشابه الروايتين.

وعندنا أن هذه المقارنة تُسقط أطروحة الباحث من أساسها، إذ كيف له أن يقارن بين نصين يعترف بتحريفهما معاً؟

وهل يمكن التوصل إلى نتائج تدعم أطروحته في غياب النصين الأصليين، قرآن محمد وإنجيل العبرانيين؟

بالسذاجة نفسها يحاول عقد مقارنة في العبادات بين مصحف عثمان والعهد القديم والجديد، عارضاً لمسائل الختان والغسل والتطهير وأحكام الزواج وغيرها، مدعياً بأنها موحدة في الإسلام واليهودية والنصرانية (ص٤٩ وما بعدها). ولا أستطيع إلا أن أصفه بالجهل التام بتعاليم الديانات الثلاثة. وبنفس المنطق – اللامنطقي– يقارن بين الجوانب الأخلاقية في الديانات الثلاثة أيضاً (ص٥٣-٥٦)، متجاهلاً أن "الأخلاق هي الأخلاق"، إذ تستوي عند الفلاسفة والمصلحين وكافة الديانات –حتى بعض العقائد الوثنية– في مبادئها الأولية، فما بالك ومصدر الديانات السماوية مصدر إلهي واحد.

ناهيك عن مقارنة أخرى فيما يتعلق بالحياة الأخروية، حيث زعم أن "القرآن يُنقل نقلاً مباشراً عن التوراه والأناجيل والتقاليد النصرانية" (ص٥٧).

وينم عرضه عن جهل مطبق في مجال "الإلهيات العملية" إذ أن تصور الإسلام يختلف بصددها عن تصور اليهودية التي تتجاهل تماماً الحياة الأخروية، وعن المسيحية التي تلح عليها إلحاحاً يجعلها لا تحفل بالحياة الدنيوية "حياة الخطيئة"، بينما يوازن الإسلام بين الحياتين الدنيوية والأخروية.

لتلك الأسباب –وغيرها كثير مما سنثبته في دراسة مفصلة تالية– نرى أن أطروحة المؤلف "جديدة قديمة" كما أوضحنا في مقدمة الدراسة. وأن تناوله القضية جد معتسف وحافل بالتناقضات، فضلاً عن القصور المنهجي والفقر المعرفي خصوصاً في مجال "علم الأديان المقارن".

ناهيك عن اعتساف تأويلاته، وهشاشة تخريجاته، فضلاً عن نية مبيته – ورخيصة– وتآمرية، برغم ادعائة الموضوعية والنزاهة والأمانة العلمية.

ويشي خطاب المؤلف بركاكة الأسلوب، الذي هو أقرب إلى الترجمة "البدائية"، فضلاً عن الأخطاء النحوية واللغوية والأسلوبية، وحتى الإملائية، وما أكثرها (ص٢٨ كمثال). وعدم الدراية بتفسير الآيات القرآنية (ص٣١ كمثال).

وفي الصفحات الأخيرة، تظهر خبايا سوء النية، حين يشكك في مصحف عثمان منتهزاً ومستثمراً مقولات المستشرقين بصدد ترتيب السور ووقفات الآيات (ص٧٦،٧٧). ودعوته المكشوفة لإثارة الخلافات بين المذاهب الإسلامية (ص٧٨). كذا بين الفقهاء المسلمين المعاصرين مثيراً قضايا سابقة عفا عليها الزمن (ص٨١).

لذلك كله أجزم بأنه رغم هشاشة أطروحة الكتاب، إلا أن محتواه العام من الخطورة بمكان، خصوصاً في الوقت الراهن.

لذلك، أناشد فقهاء الإسلام أن يكفوا عن اهتماماتهم بالسفاسف والقشور، ليواجهوا –في خطاب عقلاني منطقي– هذا الخطر الداهم والدائم وهم مسلحون بالحق والحقيقة، حقيقة الإسلام، والإسلام الحق، لا إسلام الخنوع والركوع.

* * * * * * * * * *

مفهوم الثورة

بين علي شريعتي وآية الله الخميني

معلوم أن الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩م تُعد أهم الثورات الاجتماعية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، إذ أسقطت الحكم الشاهاني البهلوي الذي كان يستند على قوة عسكرية عاتية، فضلاً عن مؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية التي اعتبرت هذا النظام بمثابة القوة التي تحمل "العصا الغليظة" للإجهاز على الحركات الثورية في الشرق الأوسط من ناحية، بالإضافة إلى الحيلولة دون تسرب النظام الشيوعي بين أقطاره، من ناحية أخرى.

ونحن في غنى عن الاسترسال في ذكر مفاسد النظام، ونحن في غنى عن الأطماع الأمريكية في المنطقة. وما يعنينا هو برهنة أن نجاح الثورة الإيرانية كان نتيجة إعداد ثوري سواء على المستوى الفكري -الإيديولوجي- أو على صعيد العمل السياسي السري المنظم.

ومعلوم أن الثورة الإيراينة اتخذت من المذهب الشيعي الإثناعشري -بعد تجديده- إيديولوجية ثورية، وأن منظري الثورة ومفكريها نجحوا في تحويل هذا المذهب من عقيدة "التقية" -أي الرضوخ للوضع القائم ريثما يظهر الإمام الثاني عشر بعد غيبته الطويلة- إلى عقيدة ثورية أو ايديولوجية للتغيير التام والشامل بعد إخفاق سياسات الإصلاح، والبطش بالحركات الثورية السابقة.

معلوم أيضاً، أن فقهاء المذهب ينقسمون إلى اتجاهين فكريين، أولهما الاتجاه "الإخباري" المحافظ السلفي الذي يعول على "التقليد"، وثانيهما هو الاتجاه "الأصولي" المجدد لفكر المذهب ومعتقداته، خصوصاً بعد أن ضببته الخرافات والشعوذات والهرطقات إبان العصر الصفوي(1).

وإذ ساد الاتجاه الأول ما يزيد على ألف سنة، فقد تمكن الاتجاه الثاني -نتيجة تفاقم المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال حكم الشاه محمد رضا بهلوي، من تجديد المذهب والعودة به إلى مضامينه الأولى ذات الأبعاد الثورية، وإتخاذه إيديولوجية للثورة الإيرانية.

وهنا يسقط زعم بعض الدارسين الذين اعتبروا المذهب الاثنا عشري مذهباً "معتدلاً" بعد أن "طلق" أئمته السياسة، وانصرفوا إلى طلب العلم وتعليمه. فالثابت تاريخياً تعويل الأئمة على العمل السياسي السري نتيجة ما حل بهم من بطش واضطهاد خلال العصر العباسي، إذ اتخذوا من "مجالس العلم" والاشتغال بالتجارة وسيلة لكسب الأتباع والأعوان والأنصار، وإعدادهم للثورة ريثما يحين الوقت الملائم. بل ثبت اتصالهم بالكثيرين من زعماء المعارضة ومساعدتهم فيما قاموا به من ثورات، رغم فشلها[٢]. لذلك لم يتقاعس خلفاء بني العباس عن سجن بعض الأئمة، بل واغتيال البعض الآخر.

تأسيساً على ذلك، نرى أن فقهاء المذهب الأصوليين بتجديدهم المذهب، انطلقوا من فكره الثوري ومن نضال أئمته لتحقيق العدل الاجتماعي، في صياغة إيديولوجيتهم الثورية.

لإثبات ذلك -وتلك مهمة الدراسة- لا مناص من العودة لكتابات اثنين من كبار فقهاء المذهب، وهما الفيلسوف "علي شريعتي" والزعيم "آية الله الخميني" كمثال ليس إلا. إذ ثمة كتابات أخرى عديدة تنحو المنحنى ذاته[٣]، بل وجد من أعلام المذهب من عالج الكثير من المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٤] وفق رؤية ثورية، سواء قبل قيام الثورة أو بعد نجاحها[٥].

على أننا سنقتصر على دراسة الأنموذجين السابقين، قناعة منا بأنهما يمثلان ويعبران عن مفهوم "الثورة" أصدق تمثيل، وأوفى تعبير. إذ قدم الأول -علي شريعتي- هذا المفهوم في مقاربة تنظيرية فلسفية، بينما اتسم عرض الثاني -آية الله الخميني- بالواقعية والطابع العملي، باعتباره قائد الثورة ومحركها ورئيس "الحكومة الإسلامية" الأول في إيران الثورة.

أما عن "علي شريعتي"، فينتمي إلى أسرة إيرانية ميسورة الحال، اشتهر الكثيرون من أفرادها بالعلم والنضال في آن واحد. لذلك، فقد مارس العمل الثوري

وهو في مقتبل عمره، وتعرض للسجن والنفي مراراً، حتى اغتياله عام ١٩٧٨ قبيل قيام الثورة. كما كان مفكراً من طراز فريد، جمع بين العلوم الدينية والدنيوية. فتخصص في علم الاجتماع السياسي، وحاز فيه درجة الدكتوراه، فضلاً عن دكتوراه أخرى في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس. صنف ما يربو على مائة وأربعين كتاباً خلال عمره القصير، إذ أُغتيل وعمره اثنين وخمسين عاماً.

ولا نبالغ إذا اعتبرناه "فيلسوفاً" -بمعنى الكلمة- وهو ما جعله قادراً على صياغة مفهومه عن "الثورة" في صورة تنظيرية. إذ جند معلوماته الضافية والمعمقة في التاريخ الإسلامي، وعقائد وتاريخ الأديان والمعتقدات، في تقديم تصوره المفلسف عن مفهوم "الثورة".

فماذا عن هذا المفهوم؟

ننوه بأننا اعتمدنا -في هذا الصدد- على دراسته "بناء الذات الثورية" وعلى كتابه "العودة إلى الذات" للكشف عن رؤيته وآرائه بصدد "الثورة".

للوهلة الأولى؛ نستخلص مراحل ثلاث رأي علي شريعتي ضرورة وضعها كعلامات على صعيد العمل الثوري، تفضي كل مرحلة منها إلى المرحلة التالية، وهي:-

المرحلة الأولى؛ تتعلق بتجديد الفكر الإسلامي بعامة، وفكر المذهب الاثنا عشري خاصة، وصياغة "أيديولوجيا ثورية" مستمدة منهما، غايتها "توحيد" المذاهب الإسلامية. أما المرحلة الثانية؛ فتتعلق بإعداد "الفرد المسلم" إعداداً ثورياً قوامه تلك "الأيديولوجية الثورية". أما المرحلة الثالثة؛ فهي خاصة بعمومية وشمولية الثورة؛ لتشمل العالم الإسلامي برمته.

بخصوص تجديد الفكر الإسلامي؛ يرى شريعتي أن الإسلام عقيدة وشريعة، تراثاً وحضارة - ينطوي على طاقة حافزة على الثورة. وقد تحققت بالفعل في التاريخ؛ ومن ثم يمكن "استحضارها" أو العودة إليها باعتبارها "عودة إلى الذات"[٦]،

والانطلاق منها لمواجهة الخصم الألد –الغرب– المنسوب إلى "ذوات أخر". ويعتبر هذا الخصم مسئولاً عن تشويه صورة الإسلام، ليس فقط في الغرب، بل داخل أقطار العالم الإسلامي بعد احتلالها، وإقامة نظم علمانية تدين بثقافة الغرب اللبرالي.

وألحّ على اعتبار المذهب الإثنا عشري المجدد حاملاً لثقافة الإسلام الحقيقية القادرة على مواجهة "الاغتراب"؛ سواء في الماضي أو في "الأخر"[٧]. وإذ أشاد بالفكر الاشتراكي؛ فقد اعتبره نتاج "العقل الغربي"، ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن ثقافة الإسلام، نظراً لتغليبه "المادي" على "الروحي".

من هنا اعتبر الرأسمالية والاشتراكية صنوان أسهما في تخريب "باطن الفرد المسلم من المستوى الإنساني والفكري والشخصية الخلاقة"[٨]، كما أسهما في "تشويه الوجدان الجماعي" بصرفه عن مضامين الإسلام ومبادئه العليا[٩].

لذلك، فالعودة إلى الذات تنطوي على مفاهيم ثلاثة، ذات الإسلام وذات المجتمع وذات الفرد. والإسلام في نظره يجمع الذاتيين الأولوين، فالله سبحانه "خلق الإنسان في أحسن تقويم" إذ أمده بالملكات والقدرات والإمكانيات التي تؤهله "لتحقيق ذاته" وتغيير مجتمعه نحو الأفضل، بل وتمكنه من "عمران" العالم. الإسلام لذلك قدم الصورة المثلى والواقعية في "أنموذجه" الخارق[١٠]. وهي –في التحليل الأخير– صورة ثورية تحققت وتجلت في التاريخ حين أقامت حضارة وثقافة "جعلت الغرب مستعمرة ثقافية للشرق الإسلامي"، وجعلت المسلمين "خلفاء الله وأشباه الله[١١].

أما عن المرحلة الثانية؛ فتتعلق بإعادة صياغة الذات؛ ذات "الفرد"، وذات "النخبة"، وذات "الجماهير".

بخصوص "ذات الفرد"؛ يرى شريعتي ضرورة تخليقها في صيغة "ثورية" وذلك بالعودة إلى الإيديولوجيا الإسلامية، بحيث يجري اعدادها "في صورة أصل وهدف؛ لتستطيع أن تحقق للفرد تكامله[١٢]، وأن يثبت وجوده الفاعل في التاريخ.

صحيح أن الفرد نتاج أصله وبيئته وتاريخه وفطرته، لكن عن طريق "التربية" وتغذية ملكة "الاكتساب" يمكن أن يتجاوز تلك المؤثرات. وذلك لا يتم إلا بتحرير الذات أولاً، وذلك بالعودة إلى تعاليم الإسلام التي تنفي العبودية لغير الله(١٣).

من هنا اعتبر "الإيمان" طريقاً لتحرير الفرد، و"العمل" مجالاً لإثبات وجوده عندئذ يصبح الفرد قادراً على التخلص من "الحتميات"، ويصوغ لنفسه مثالاً يستهدف تحقيق طموحاته و"تكامله".

أما عن تربية الذات الثورية، فتحتاج إلى تخليصها من "الاغتراب" أولاً، سواء أكان في "الماضي" أو في "الأخر". ثم تأهيلها لتحقيق سموها عن طريق التسلح "بالتصوف العرفاني"؛ باعتباره يسمو بالذات إلى عالم المثل، ويلهمه الطاقة ليكون "عالماً كبيراً". وهنا يبدو تأثره بفكر جماعة "إخوان الصفا". ثم، يلح على ضرورة اكتساب الذات الوعي بالتاريخ، وذلك بمعرفة مغزاه ومقاصده التي تتلخص في تحقيق العدالة، ومحو الفوارق الطبقية والعنصرية والطائفية.

عندئذ تصبح الذات قادرة على السيطرة على التاريخ، بعد سيطرتها على نفسها وشحذ ملكاتها لتسعى إلى ما هو أفضل، وتجاوز ما هو قائم(١٤).

يلخص علي شريعتي تلك الخطوات في مقولة محددة، ألا وهي تربية الذات لتعانق "الحرية والعشق والمساواة".

ويرى أن الإسلام قدم الصورة المثلى للحرية، وأن التصوف هو الذي يلهم "العشق" وأن تراث المذهب الإثناعشري وسير الأئمة العلويين تمثل خير أنموذج للمساواة.

بهذه المثل العليا يتحقق وجود "الإنسان الكامل" الذي يصل إلى حالة "الإيثار"، وذلك بالتفكير في مصائر الآخرين.

على أن التفكير يجب ترجمته إلى "العمل"، والعمل في منظوره "ثوري" بالأساس. ثوري لقدرته على "تغيير الواقع، وتحقيق المثال". فالعمل الثوري –من ثم– هو الذي يعي قيمة الإنسان في التاريخ. إنه نتيجة "وعي ثاقب" ينبثق من قيمته في ذاتها "فيثبت الفكر على أرض الواقع ويصحح مساره"(١٥). ولم يكتسب العمل الثوري قمته إلا بتوجيهه لصالح الجماهير؛ "فالناس في الأزقة والأسواق يعتبرون الثوري واحداً منهم"(١٦). إنه "العمل النافع" في شرع الإسلام، ولا غرو، فجميع الرسل وكبار المصلحين امتهنوا الحرف والمهن والصناعات. "العمل الثوري معجزة عظمى، يهب المفكر موهبته... ويمزجه بالطبقة المحرومة... ويحوّل الإنسان من كونه شبيهاً بالطفيليات إلى إنسان شبيه بالأنبياء(١٧).

والعمل الثوري عمل سياسي، فالسياسة هي الرابطة بين الفرد ومجتمعه، وهي موضوع تجلي الإرادة والوعي والإختيار. وينعى على فقهاء العصر وساسته فصل الدين عن السياسة، كما يأخذ على رواد الإصلاح الاهتمام باللجاج الفكري والجدل "السفسطي" المعزول عن النضال السياسي، مفسراً بذلك سبب إخفاق دعواتهم الإصلاحية(١٨). ويُقدم الصيغة المثلى للعمل الثوري السياسي في مقولة أن يكون "القلب في عبادة، والعقل في تفكر، والسلاح في اليد"(١٩). ولن يتأتي ذلك دون وعي الذات بذاتها وبمجتمعها، وبالقوانين العلمية لعلم الإنسان(٢٠).

أما عن دور النخبة "الملتزمة" أو "العضوية"، فهو في مكنون شرعة الإسلام.

كما أن سائر الأديان وتراث الأنبياء –إبراهيم وبوذا وزرادشت وموسى ومحمد– توجه النخبة(٢١) نحو العمل على تحقيق قيم "العزّة والجهاد والقوة وطلب العدل"(٢٢).

ويرى في "التاريخ" محض تجليات تلك المثل، لذلك جرى تزيفيه وتحريفه من قبل مؤرخي السلطة، ومن ثم وجب إعادة كتابته، على أساس اعتباره نتاج فعاليات الشعوب –لا الملوك– وتجليات قوى المعارضة في نضالها ضد السلطة.

من هنا؛ وجب على النخبة المفكرة استيعاب دروس التاريخ "لإيقاظ قلب الأمة، وتحقيق الوعي الاجتماعي"(٢٣).

أما عن "ذات الجماهير"، فتُمثل –في نظر شريعتي– حجر الزاوية في الثورة والتغيير، باعتبار الجماهير "الواعية" قادرة على تجاوز "حتميات التاريخ". وهنا يأخذ علي الفكر الماركسي قصور نظريته الخاصة "بالمادية التاريخية" التي توحي –في نظره– بالتواكل وتُفضي إلى القدرية العدمية والخنوع والاستسلام لمعطيات "الأمر الواقع"(٢٤).

وكما يتحقق وعي الجماهير، فلا مناص عن "العلم" سبيلاً، فبالعلم يتخلق الوعي، وبالوعي "يجد الناس الطريق بأنفسهم"(٢٥). والوعي هنا "بالذات" و"بالآخر" في آن(٢٦). وإذا كان العلم يفضي إلى ذلك، فالإيمان لحمته وسداه(٢٧). والإيمان ثوري بالضرورة –لا إصلاحي– إذ "يحول الإنسان والمجتمع"(٢٨). فلا ثورة "دون إيمان جديد وصحيح"، إيمان "أحرار" لا يستسلمون للوضع الراهن، بل لديهم القدرة على التغيير(٢٩) بأنفسهم، لا انتظاراً "لقيام من ينوب عنهم في إحداثة"(٣٠).

فدور النخبة يقتصر على إيقاظ الوعي "والشعب هو المنوط بالثورة". وهنا يبدو تأثير "جان جاك روسو" حين قال "أشر للناس على الطريق، لا تضع الخطط من أجلهم، علّمهم كيف يفهمون، وهم أنفسهم يحددون الطريق، ويضعون برامج أعمالهم".

هنا تأتي المرحلة الأخيرة، مرحلة تحقيق "عالمية الإسلام". فالإسلام –في نظر شريعتي– إيديولوجيا "يخرج من إطارها ما هو محدود وديني ومدرسي

وفلسفي وطائفي، بل يحتويها جميعاً ويعبئها في جبهه مشتركة ضد أعداء الإنسانية؛ أعداء الحق والحرية"[٣١].

خلاصة القول؛ أن مفهوم "الثورة" في فكر علي شريعتي مفهوم متعدد الأبعاد، مستوحى من الإسلام وتاريخه وتراثه. وهذه الثورة تتلخص في مقولة واحدة هي "العودة إلى الذات"؛ ذات الإسلام نفسه كإيديولوجية ثورية، وذات الفرد باعتباره حاملاً تلك الإيديولوجيا، وذات النخبة المنوطة بإذكاء الوعي، وذات الجماهير الواعية والقادرة على التغيير.

*****

أما عن مفهوم الثورة في فكر "آية الله الخميني" فيمكن الوقوف عليه من خلال مؤلفه الهام "الحكومة الإسلامية"[٣٢].

ونحن في غنى عن التعريف بالخميني كفقيه إثناعشري "أصولي"؛ أي مجتهد، وحسبه اجتهاده المعروف بصدد إقرار "حكومة الفقيه" التي تعد ثورة في الفكر السياسي الإثناعشري.

كما كان مناضلاً من طراز فريد، إذ تميز بالصلابة وعدم المهادنة ورفض الحلول الوسطى، الأمر الذي أفضى إلى سجنه مراراً، ثم نفيه خارج إيران. ولم يحل ذلك دون مواصلة نضاله، حيث عرف بالبراعة في التنظيم وحذق فنون السياسة وأساليبها.

ولعل ذلك يفسر زعامته للثورة الإيرانية التي قدر لها النجاح عام ١٩٧٩م. لم يكن هذا النجاح عفوياً، أو مجرد خبطة عشواء، بل كان نتيجة إعداد وعمل سياسي صبور ودائب ودائم. من هنا يمكن معالجة مفهومه عن "الثورة"، موضوع هذه الدراسة.

ودون مصادرة على المطلوب، أو الوقوع في منزلق أحكام القيمة نستطيع تأكيد ارتباط فهمه للثورة بفهمه ووعيه بمفهوم الإسلام بصددها، كذا بممارسته

العمل السياسي، وخبرته بعوامل نجاح الثورات أو فشلها، مفيداً في ذلك من التاريخ الإسلامي بعامة، وتاريخ التشيع الذي كان سلسلة من الثورات تراوحت نتائجها بين النجاح حيناً والفشل في معظم الأحيان.

ولعل هذا يفسر عدم اهتمامه بالجانب التنظيري -كما هو حال علي شريعتي- قدر اهتمامه بالجوانب العملية والإجراءات التنفيذية؛ أو بالأحرى صياغة "برنامج ثوري" ذي آليات وطرائق تفضي إلى تحقيق غايات الثورة ومقاصدها.

من هنا يمكن القول باتفاق واتساق مفهوم الثورة عند الخميني وشريعتي، ولكن الاختلاف كان في طبيعة "خطاب" كل منهما. فبينما كان الخطاب الثوري لعلي شريعتي موجهاً إلى "النخبة"، كان الخطاب الخميني موجهاً إلى الشعب؛ الأمر الذي جعله يتسم بالبساطة والوضوح والمباشرة، بعيداً عن الجدل الكلامي والحذلقة الفكرية.

من هنا يمكن رصد أفكاره الثورية على النحو التالي:-

<u>أولاً</u>: أن سائر النظم السياسية التي عرفها العالم الإسلامي منذ العصر الأموي إلى وقته مجافية ومغايرة لشرع الإسلام، فهي حكم "اكاسرة وقياصرة وأباطرة وفراعنة". ولأنها كذلك فقد حكم عليها "بالشرك"، الأمر الذي يبرر مشروعية الثورة عليها وتقويضها(٣٣).

<u>ثانياً</u>: أن الإسلام في حقيقته دين ثوري أسفر عن تحول هام وعام في تاريخ البشرية؛ حيث نقلها من الشرك إلى التوحيد عقدياً، ومن الظلم إلى العدل اجتماعياً، ومن الخنوع إلى التحرر سياسياً. من هنا وجب توظيفه حالياً كإيديولوجية ثورية موجهة نحو النظم الاستبدادية في الداخل، والقوى الأجنبية المعتدية في الخارج. لذلك نعت الغرب ثورة الخميني بأنها تعبر عن "إسلام جديد" ”Neo – Islamism“ أو ”Revolutionary Islam“ كما ذكر في أدبياتهم.

ثالثاً: نظراً لقوة وهيمنة خصوم الثورة، وجب التنظيم الجيد والتخطيط السليم من أجل الإعداد للثورة، بما يضمن لها النجاح.

ويكمن هذا الإعداد في اتباع "المرحلية" نهجاً وسبيلاً، حيث يمر بعدة مراحل؛ نوجزها فيما يلي:-

(أ) مرحلة الدعوة: وخلالها يتوجه الدعاة "الفقهاء" إلى نشر الفكر الثوري -في صيغته الإسلامية المجددة- بين الشعوب الإسلامية، لكنه يبدأ بالشعب الإيراني أولاً، إنطلاقاً من قناعة بأن نجاح الثورة في إيران يمهد الطريق لاندلاع شررها في بقية الأقطار الإسلامية. كما أناط الدعاة بتبصير الشعب بمبادئ الثورة والعدالة في الإسلام عموماً والمذهب الإثناعشري خصوصاً، باعتباره -بعد تجديده- يمثل الإسلام الحقيقي(٣٤). كذا التبصير بمفاسد السياسات القائمة التي استنها "الطواغيت" وسادتهم الاستعماريون.

والأهم من ذلك إعدادهم جيلاً مجبولاً بالفطرة والاكتساب على قيم الإسلام ومثله؛ بعد تبصيره بمحاولات الاستشراق الغربي في تشويه صورة الإسلام، وجهود "حركات التبشير" في الترويج لتلك الصورة الزائفة.

وعلى الدعاة أيضاً تقديم الإسلام الحقيقي في صيغة مبسطة بعيدة عن اللغو في السفاسف والترهات، وملحة على المبادئ الجوهرية التي تضمنتها الشريعة؛ وأهمها العدالة الاجتماعية، و"عالمية الرسالة" المحمدية، ودعاهم للحرص على كسب "الكوادر" الجامعية، باعتبارهم نخبة مفكرة ذات وعي بحقائق الإسلام من ناحية، وبمفاسد "الطواغيت" من ناحية أخرى، وبمجريات الواقع العالمي من ناحية ثالثة.

(ب) استثمار مواسم الحج في تحريض المسلمين –على اختلاف أقطارهم ومذاهبهم– على الثورة[٣٥]؛ باعتبارها إسلامية عامة، وليست قاصرة على قطر من الأقطار. كذا استجاشة الحجاج للجهاد، خصوصاً بالنسبة للقضايا الإسلامية السياسية العامة كقضية فلسطين. وأخيراً؛ استثمار كافة المناسبات والأعياد الإسلامية، و"خطب الجمعة" في المساجد للحث على "الجهاد" باعتباره فريضة إسلامية.

(ج) رفع شعار الدعوة للجهاد –الثورة– "على المدى البعيد" والتسلح بالصبر والإيمان بنجاح الثورة في النهاية، رغم ضراوة وقوة وبطش الخصوم. وفي هذا الصدد يعود إلى تاريخ الجهاد في الإسلام، سواء في الداخل ضد النظم المستبدة، أو في الخارج بهدف تحقيق "عالمية الإسلام". ويلح على إبراز تاريخية انتشار الدعوة الإسلامية –وفق نهج المرحلية– ليثبت مصداقية مفهومه. كذا بالنسبة لانتشار سائر الأديان السماوية؛ التي سارت على النهج ذاته.

(د) برغم التعويل على "الفقهاء" الثوريين، رأى ضرورة الاستعانة بسائر المدنيين الثوريين في الإعداد الإداري و"التقني" والإحصائي... وما شابه باعتبارهم "أهل خبرة" تحتاج الدعوة إلى جهودهم[٣٦].

(ه) الإعداد لإقامة "الحكومة الإسلامية" –بعد نجاح الثورة– وذلك بإقرار نظم إسلامية في الإدارة والحكم، وتشريعات خاصة بالشئون المالية والعقوبات ...الخ بما يتسق والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

(و) إعلام الحكام المسلمين القائمين بالحكم بحقيقة تلك الحكومة؛ عسى أن يقبل بعضهم مبادئها؛ عندئذ لا تستهدفهم الثورة، بل تدعم وجودهم، كذا تبصير الفقهاء الثوريين في الأقطار الإسلامية بالمبادئ ذاتها، وإعلامهم أن الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة، والتنديد بفقهاء "الحيض والنفاس" الذين يشكلون "رديفاً" للطواغيت وللنظم العلمانية[٣٧].

(ز) مقاطعة المتشبثين بالنظم العلمانية، ودعوة المسلمين إلى عدم الاشتغال في مؤسساتهم السياسية والقضائية والاقتصادية والثقافية، والابتعاد عن القيام بأي نشاط من شأنه مناصرة تلك النظم القائمة[٣٨].

(ح) الدعوة للمقاومة الثورية بشتى السبل والوسائل "السياسية"، طالما تجري النتائج لتقويض النظم القائمة، وتأسيس الحكومة الإسلامية[٣٩].

خلاصة القول، أن الفكر الثوري الديني الإثناعشري يجتمع حول مبادئ ومعتقدات واحدة، برغم تنوع "خطابات" مفكريه. بل يُعد هذا التنوع إيجابياً طالما ينطلق من منطلق واحد، ويحتذي نهجاً واحداً، ويتوخى غايات ومقاصد موحدة أيضاً.

***

المراجع والتوثيق

(١) أنظر: محمود إسماعيل، فرق الشيعة، ص١١٨، ١١٩، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) أسد حيدر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج٢، ص١٥، النجف، د.ت.

(٣) من هؤلاء؛ ننوه باسم "حميد الله بابدار" الذي قدم إنجازاً كبيراً بصدد الجانب الاقتصادي. وذلك في كتابه "التفسير الثوري للجانب الاقتصادي".
راجع: إبراهيم شتا: الثورة الإيرانية، الفصل الأخير في الكتاب، بيروت، ١٩٧٩.

(٤) دراسة ترجمها وأثبتها د. إبراهيم شتا في كتابه "الثورة الإيرانية، بيروت، ١٩٧٩.

(٥) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم شتا، القاهرة، ١٩٧٦.

(٦) نفسه، ص٣٦.

(٧) نفسه، ص٥٠.

(٨) نفسه، ص٦٣.

(٩) نفسه، ص٧٠.

(١٠) علي شريعتي: بناء الذات الثورية، ص١١٦ من كتاب الثورة الإيرانية، سالف الذكر.

(١١) نفسه، ص١٢٧.

(١٢) نفسه، ص٨٧.

(١٣) نفسه، ص٨٩.

(١٤) نفسه، ص٩١، ٩٢.

(١٥) نفسه، ص١١٦.

(١٦) نفسه، ص١١٧.

(١٧) نفسه، ص١١٩.

(١٨) نفسه، ص١٢٥.

(١٩) نفسه، ص٢٤، ٢٥.

(٢٠) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص٧٢.

(٢١) نفسه، ص٧٩.

(٢٢) نفسه، ص٨٢.

(٢٣) نفسه، ص١٠٠.

(٢٤) نفسه، ص١٠٤.

(٢٥) نفسه، ص١٠٥.

(٢٦) نفسه، ص١٢٧.

(٢٧) نفسه، ص١٤٦.

(٢٨) نفسه، ص١٥٢.

(٢٩) نفسه، ص٢٢٥.

(٣٠) نفسه، ص٢٤٣.

(٣١) نفسه، ص٣٣٠.

(٣٢) حققه ونشره الصديق العالم د. حسن حفني، القاهرة، ١٩٧٩.

(٣٣) نفسه، ص٣٣.

(٣٤) نفسه، ص١٢٠.

(٣٥) نفسه، ص١٣٥.

(٣٦) نفسه، ص١٣٣.

(٣٧) نفسه، ص١٤٣.

(٣٨) نفسه، ص١٤٥.

(٣٩) نفسه، ص١٤٩.

* * * * *

نحو تنظير ثوري لمفهوم الاقتصاد في الإسلام

لم يهتم مجددو المذهب الإثناعشري بالجانب السياسي من منظور ثوري فحسب، بل كتب الكثيرون أيضاً عن الاقتصاد وفق تلك النظرة الثورية أيضاً، إدراكاً لما له من تأثير في شتى جوانب الحياة.

وسنعرض في هذه الدراسة أنموذجين معاصرين عالجا الاقتصاد الإسلامي، حسب المفهوم الإثناعشري، وفق رؤية ثورية كما نصا على ذلك. وهذا يعني بداهة خروجهما عن المألوف المتواتر والسائد والمتداول، وتقديم رؤية جديدة بصدد هذا الموضوع الذي طالما اختلف الدارسون بصدده لاختلافهم في قراءة النصوص الدينية، نتيجة تأثير العامل الإيديولوجي.

يمثل الدكتور حبيب الله بايدار الأنموذج الأول، والسيد محمد باقر الصدر الأنموذج الثاني. وهذا لا يعني اختلافهما حول مفهوم الاقتصاد الاسلامي، بل العكس هو الصحيح خصوصاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية، نظراً لانطلاقهما معاً من قراءة "مذهبية" واحدة؛ بل واعتمادهما مرجعية واحدة تتمثل في الفقه الإثناعشري.

في دراسته بعنوان "التفسير الثوري للجانب الاقتصادي في الإسلام" قدم الدكتور بايدار اجتهاداً حول الموضوع، سنحاول عرضه ونقده في ضوء ما تيسر لنا من معارف بصدده، أثبتناها في دراسات كثيرة سابقة.

ينطلق المؤلف في اجتهاده من مبدأ إسلامي قوامه أن مقدرات الاقتصاد أو موارد الثروة الطبيعية أو قوى الإنتاج "ملك إلهى" للجميع فيه حق الانتفاع حسب ما يقدمه من "عمل نافع"[١].

وهذا يعني أن حيازة الأرض لمن يفلحها، وأن هذه الحيازة لا تعني التمتع بحقوق الملكية المتضمنة في حق التصرف وحق التوريث، وهو ما يعرف اصطلاحاً باسم "ملكية الرقبة"، كما ورد في كتب الفقه والأحكام السلطانية. وعندنا أن هذا التصور مغاير للمفهوم الإسلامي الذي عالج موضوع "الميراث" تفصيلاً،

كما يتعارض مع ما حدث في عهد الرسول ﷺ، بل وطوال عصور التاريخ الإسلامي، حيث وجد نظام الملكية التامة، بما لا يدع مجالاً للاجتهاد.

أما عن مفهوم "بايدار" عن "العمل النافع"، فهو ما يتعلق بحسن فلاحة الأرض دون تكاسل أو خمول. كما حدد مفهوم "الانتفاع" بمعيار سد الحاجات الأساسية دون إسراف أو تقتير. أما ما يزيد على الحاجة، فيجب أن يؤول إلى الدولة لإنفاقه في الوجوه الشرعية، تأسيساً على حقيقة نص الإسلام على عدم "الاكتناز"(٢).

وعندنا أن هذا الاجتهاد أيضاً يتنافى مع ما حدث بالفعل في تاريخ صدر الإسلام، إذ وجد من الصحابة من كان ثرياً يتملك الضياع والأموال والدواب بعد أن يصرف منها في الوجوه الشرعية، كالزكاة والصدقات ونحوها، ولم نسمع عن رواية واحدة تثبت أن الرسول ﷺ صادر أموال الأغنياء.

ويبرز الباحث اجتهاده بتصور "مثالي" فحواه أن اكتساب المال ليس هدفاً في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لهدف أسمى هو تحقيق "الإنسان الكامل" الذي يعد الأساس لتكوين "مجتمع فاضل"(٣)، تنتفي فيه "الطبقية".

وتلك -لعمري- نظرة "يوتوبية"، إذ لم يشهد المجتمع الإسلامي طوال تاريخه ظاهرة المساواة الكاملة إلا في تجارب محدودة وقصيرة العمر، مثل التجربة القرمطية. أما عن مفهوم "الإنسان الكامل"، فهو تصور "صوفي" مبالغ فيه، فالكمال لله وحده. وفريضة "الزكاة" والدعوة للتصدق كفيلان بتزكية الإنسان في حدود الشرع.

ويرى الباحث أن حائز الأرض -أو الثروة عموماً- إذا أخل بشروط الحيازة وجب على الحاكم انتزاعها منه وتوزيعها على الناس(٤). وهذا الأمر جائز -فيما نرى- فيما يتعلق بنوع محدد من الأرض، هو "إقطاع المنفعة" ليس إلا،

فالأراضي "الخراجية" و"العشرية" يتمتع مالكها بكافة حقوق الملكية طالما دفع لبيت المال ما عليها من ضرائب.

ولا عبرة ألبته بما ذكره الباحث بأن الحافز على العمل ليس حافزاً مادياً، إذ لا يستقيم هذا التصور مع الطبيعة البشرية. أما ما ذكره عن "الحافز الروحي والأخلاقي" فلا يصطدم –فيما نرى– مع الحافز المادي، ومع حكمه بأن "الثروة" ليست إلا "اختباراً للبشر" لفرز الصالح من الطالح. وفي هذا الصدد يرى ضرورة التوسع في "الإنفاق"، باعتباره "تجارة مع الله"[٥] لها عائدها في الدنيا والآخرة. ونرى أن الأمر هذا منوط بالاختيار وليس فرضاً شرعياً، وإذ نقر بما ذهب إليه من أن "الإنفاق" على هذا النحو يسفر عن فائدة للمجتمع من حيث تحقيق "التوازن"[٦]، فلا نشاركه الرأي في قدرته على محو النظام الطبقي. كما لا نقر زعمه بأن "الصراع الطبقي" أمر سلبي في كل الأحوال[٧]، فهو أمر أقره القرآن الكريم ممثلاً فيما نسميه "نظرية الدفع" –أي الصراع– التي من شأنها إعادة التوازن في المجتمع بعد مواجهة الطغاة.

ذلك التوازن الذي لا يمكن أن يتحقق بالسمو الروحي فحسب، فما أسماه "بالقيم المعنوية" لا يمكن أن تروع النظام الجائر، فلا ردع إلا بالقوة.

لقد صب الباحث غضبه على النظام الرأسمالي، وهو محق في ذلك، لكن دعوته لنفي "الطبقية" عن طريق تعاظم "المنافع" الناتجة عن العمل، ليست إلا تصوراً مثالياً، فيما نرى.

صحيح أن التوسع في "البذل" و"الإنفاق" يسفر عن تسامي الفرد وتكامل شخصيته، لكن لا ينتزع ما غرس في نفسه بالفطرة من حب التملك الذي يعد حافزاً على المزيد من العمل، ومن ثم المزيد من الإنتاج.

حاول الباحث برهنة اجتهاده بإيراد روايات تاريخية تتعلق بعصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، لكنه بالغ في تأويلها وتحميلها أكثر مما تحتمل. إذ يؤخذ

عليه تنديده بسياسة أبي بكر في توزيع "الفيئ والمغانم" وفق معيار "التساوي" متجاهلاً الظرف التاريخي الحرج -بعد حروب الردة- ومحاولة أبي بكر "تأليف القلوب". ويرى أن الخليفة عمر بن الخطاب حين عدل عن هذه السياسة، كان تصحيحاً لأخطاء سلفه، ووفقاً لمشورة الخليفة علي بن أبي طالب[٨]، متناسياً اختلاف الظرف التاريخي، حيث توطدت دعائم الإسلام وتوسعت الدولة الإسلامية وزادت مواردها الاقصادية، الأمر الذي استوجب مراجعة "التشريع" واستنان إجراءات تتسق مع الواقع الجديد.

لم يتورع الباحث عن التنديد بسياسة الخليفة عثمان بن عفان التي اعتبرها مجافية لتعاليم الإسلام[٩]. كذا بالسياسة الأموية في مجال الاقتصاد. وقد نوافقه الرأي في هذا الصدد؛ ولكن يجب أن نضع في الاعتبار طبيعة المتغيرات الكبرى التي طرأت في "دار الإسلام" عند تقويم تلك السياسات.

وبديهي أن ينحاز الباحث لسياسة علي بن أبي طالب الذي حرم "الميراث" على أبنائه لأنه حرص على ألا يتملك الورثة أملاكاً دون أن يبذلوا جهداً أو عملاً[١٠]. ولو كان التصور الإسلامي كذلك، فلماذا شرع القرآن الكريم لمسألة "الميراث" بصورة مفصلة؟

قصارى القول، أن اجتهاد الدكتور بايدار يضرب في مثالية تتجاهل معطيات التاريخ، وتؤول النصوص الدينية تأويلات معتسفة تخرج عن حدود الشريعة. ناهيك عن قصور في المعارف التاريخية، وإهمال مصادر أصلية في الفقه والأحكام السلطانية. هذا فضلاً عن المصادرات المذهبية التي جعلته يتخذ من البيت العلوي أنموذجاً يمكن إحياؤه.

ولو قدر له تحاشي تلك المحاذير، لوقف على حقيقة عدم وجود ما يسمى بأنموذج إسلامي في الاقتصاد، بل شهد العالم الإسلامي تجارب شتى ونماذج

متعددة ادعى أصحابها انطلاقها من "مرجعية إسلامية". وأن عصر الرسول ﷺ نفسه شهد تغيرات متعددة لكنها كانت رشيدة لاتساقها مع طبيعة المتغيرات.

ومع ذلك، فحسب الباحث تقديم اجتهاده الخاص الذي نعته بالثورية، وهو أمر يحمد له على كل حال، نظراً لوعورة الحقل المعرفي الذي يحتمل الكثير من التأويلات؛ لكون الإسلام قدم بصدده مبادئ عامة وليس نظرية خاصة.

***

أما الأنموذج الثاني، فيمثله "السيد محمد باقر الصدر" في كتابه "اقتصادنا" حيث قدم رؤية أكثر عمقاً واجتهاداً تنظيرياً لموضوع الدراسة.

لقد كان أكثر واقعية حين نفى وجود علم يسمى "علم الاقتصاد الإسلامي"، كما ذهب الكثيرون من الدارسين القائلين بـــ "أسلمة العلوم". وأن ما قدمه ليس إلا محض اجتهاد مستمد من الرؤية الإسلامية للحياة. لكنه اتفق مع سابقه في أن اجتهاده هذا "ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم، وليس تفسيراً موضوعياً للواقع"(١١).

كما اتفق معه في الانطلاق من إيديولوجية مذهبية تتمثل في المذهب الشيعي الإثناعشري، ومن مرجعية تتعلق بفقه هذا المذهب نفسه.

أما عن تصوره فيتأسس على قواعد ثلاث هي:-

١- مبدأ الملكية المزدوجة.

٢- مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود.

٣- مبدأ العدالة الاجتماعية.

بخصوص المبدأ الأول، يرى أن نظام الاقتصاد في الإسلام مغاير للنظرية الرأسمالية القائلة بالاقتصاد الحر، والنظرية الماركسية القائلة بالملكية العامة، بل ينطوي على "ملكية مزدوجة"(١٢). ويدلل على خطأ النظريتين السابقتين، باتجاه

الاقتصاد الرأسمالي المعاصر نحو تأميم بعض قوى الإنتاج، وتحويل الاقتصاد الاشتراكي على الملكية الخاصة في بعض قوى الإنتاج[١٣].

أما الاقتصاد الإسلامي فيجمع بين الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة.

وعندنا أن التجارب التاريخية في الاقتصاد في العالم الإسلامي شهدت أنماطاً أخرى، كالمشاعة والحبوس والطعمة ونحوها. كما جرى الاختلاف حول طبيعة الملكية أساساً، ما بين حق الحيازة أو الانتفاع والاستغلال أو ملكية الرقبة. كما اختلف الفقهاء في تقدير "علاقات الإنتاج"، كالمغارسة والمساقاة والتخميس ونحوها، بحيث لا يمكن الحديث عن "أنموذج" قار وثابت له خصائصه المميزة.

أما عن المبدأ الثاني؛ فيرى أن الحرية الاقتصادية كانت مكفولة في حدود القيم المعنوية والخلقية والروحية في الإسلام[١٤]، شأنه شأن الدكتور بايدار.

كما يسايره أيضاً في وجود حرية خاصة بالفرد، وأخرى بالدولة، وحرية الفرد مؤطرة في حدود "العمل"، أما حرية الدولة فتتعلق بضبط السلوك الاجتماعي وفقاً لمبادئ الشريعة. حرية الفرد مكفولة في العمل النافع لسد الحاجات وزيادة الإنتاج. وحرية الدولة في تملكها السلطة التي تحرم الاحتكار والربا واكتناز المال. وعن طريق الاثنين تصرف الأعمال ويتحقق مبدأ "التوازن" الإسلامي[١٥].

وعندنا أن هذا التصور النظري لم يجر تطبيقه على أرض الواقع، فلم تكن هناك حدود لسلطة الدولة، بل كانت "طاغية" في معظم الأحيان، وكان فقهاء السلطة ينظرون لسياسة "الأمر الواقع" ويسوغونها بالحق أو بالباطل.

أما عن المبدأ الثالث الخاص بالعدالة الاجتماعية، فيكمن –في نظر المؤلف– في التكافل الاجتماعي والتوازن الاجتماعي[١٦]. أما عن التكافل الاجتماعي فهو –فيما نرى– مرتبط بأخلاقيات الفرد؛ دونما إلزام اللهم إلا فيما يتعلق بالزكاة. والزكاة وحدها –حتى إذا ما أضيف إليها "الإنفاق" كالصدقات– لا

تفي بالضرورة بإحداث التوازن الاجتماعي. بدليل أن المجتمعات الإسلامية طوال تاريخها الممتد شهدت نظام الطبقات، بل عرفت الهوة الشاسعة بين الطبقات، كما ذكرنا سلفاً.

كما أن الإلحاح على البعد الأخلاقي محض مثاليات نظرية، لا فعاليات واقعية(١٧)، كما ذهب المؤلف. ولم تكن العدالة الاجتماعية إلا حلماً "جماهيرياً" في معظم عصور التاريخ الإسلامي، ناضلت حركات المعارضة لإقرارها؛ دون طائل في أغلب الأحيان. إذ وجد بون شاسع بين مبادئ الإسلام في العدالة الاجتماعية وبين معطيات الواقع الملموس. من هنا ألح المؤلف في اجتهاده على ضرورة العودة إلى الإسلام كمرجعية يمكن أن يستخلص منها أطر ومقومات النظم الاقتصادية والاجتماعية(١٨).

يعرض المؤلف لعلاقات الإنتاج، والعلاقات الاجتماعية، بما ينم عن وعي كبير بارتباط الثانية بالأولى علمياً. وإذ فطن إلى أن علاقات الإنتاج تخضع لقانون التغيير، فقد اعتسف القول بإمكانية الاحتفاظ بالعلاقات الاجتماعية في موقف الثبات، مخالفاً بذلك الماركسية. ومتذرعاً بالقول بأن الإسلام رسخ نظاماً اجتماعياً صالحاً للأمة في الزمان والمكان(١٩). كما خالف الفكر الرأسمالي الذي يرى ضرورة تطوير موارد الطبيعة، لكن الإنسان هو الذي أساء استغلالها وتوزيعها(٢٠). ومن ثم وجب العودة إلى مبادئ الإسلام بصدد التوزيع العادل للثروة.

أما عن حقوق الملكية، فيرى -كسابقه- بأنها مشروطة بالعمل من أجل إشباع الحاجات، وبالإنفاق لإحداث التوازن الاجتماعي(٢١). لكنه يخالفه في إمكانية جواز الملكية الخاصة للقائمين بالعمل، أما الملكية العامة فتتعلق بقوى الإنتاج غير المقترنة بالعمل البشري(٢٢). يشاركه الرأي أيضاً حول مبدأ "تداول الثروة" وتحريم وتجريم الربا والاكتناز والاحتكار وما شابه. كذا في حق "ولي الأمر" في الرقابة

للحيلولة دون إلحاق أي ضرر أو خلل في العملية الاقتصادية(٢٣)، منطلقاً في ذلك من المكانة الخاصة للأئمة في الفكر الإثناعشري.

وفي النهاية يستخلص المؤلف عدة مبادئ جعلها أساساً لاجتهاده بصدد تأسيس اقتصاد إسلامي. منها أن الملكية ليست حقاً ذاتياً بل هي عملية "استخلاف"، وأن استثمار المال لضمان حاجات الأفراد وحاجات الجماعة أمر مشروع، وأن مفهوم "التداول" يجب الاحتفاء به، باعتباره يفضي إلى المنافع(٢٤).

تأسيساً على تلك المبادئ العامة، يمكن تأسيس النظم والمؤسسات التي تحدد طرائق المعاملات وأحكامها(٢٥).

وينوط أهل "الاختصاص" بالاجتهاد لتطبيق تلك المبادئ العامة والهامة والإضافية إليها حسب ما يستمد من معطيات في صورة "تشريعات" تستلهم من الإسلام ومبادئه(٢٦).

كما ينوه أيضاً بحقيقة جد هامة، وهي أن الاجتهاد من لدن الفقهاء ليس متنزهاً وبريئاً في كل الأحوال، إذ كثيراً ما وجه لتسويغ واقع فاسد وتبريره باسم الشريعة، ضارباً أمثلة ضافية من التاريخ الإسلامي في هذا الصدد(٢٧).

لذلك، لم يتقاعس عن وضع شروط للاجتهاد، منها عدم تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، وعدم اتخاذ موقف مسبق تجاه قراءة النصوص الفقهية، والتعمق في الفقه وأصوله، فضلاً عن الإحاطة بأسرار اللغة والقدرة على إستكناه دلالاتها(٢٨). وأخيراً؛ ضرورة أن يجري الاجتهاد "في إطار القرآن الكريم والسنة النبوية"(٢٩).

ثم قدم المؤلف بعض اجتهاداته بصدد الأمور الحيوية في مجال الاقتصاد، مثل موارد الثروة وكيفية توزيعها(٣٠)، وتقرير الأحكام الناجعة بصددها.

كذا "الوضعية القانونية لملكية الأرض" في إطار تاريخ التشريع الإسلامي، والواقع الحالي المعيشي، مع الاسترشاد بتجربة حكومة الرسول ﷺ في المدينة(٣١)،

والفقه الإثناعشري على وجه الخصوص. منها أيضاً التقنين للثروات الكامنة في باطن الأرض –الركاز– وكيفية استغلالها[٣٢].

كذا ظاهرة "الإقطاع" في ضوء الفقه الإثناعشري. وينسحب الحال على ظواهر أخرى مثل "أراضي الحمى" وأمور المياه والري ...الخ.

والواقع أن آراءه في هذا الصدد لا تتجاوز اجتهادات الفقهاء الإثناعشرية السابقين، وإن أضاف إليها ما يراه جديداً مستمداً من معطيات العصر ومتغيراته.

خلاصة القول، إن الاتفاق بين المجتهدين كامن في الأصول، وإن تفاوت – بدرجة أو بأخرى– فيما يتعلق بالموقف إزاء "المستحدثات" في الواقع الآني. لكن خلافاً جوهرياً بينهما بصدد ما قدما من اجتهاد، إذ تتسم أحكام الدكتور "بايدار" بالقطع والحسم، بينما طرح "الصدر" مقولاته بصورة "مفتوحة" تحتمل الصواب والخطأ؛ باعتبارها اجتهاداً شخصياً غير ملزم.

ويحمد للمجتهدين معاً خوضهما في موضوع شائك وملتبس وبنهج غير تقليدي، نهج "ثوري" حسب اصطلاحهما.

***

المراجع والتوثيق

(١) أنظر، حبيب الله بايدار: التفسير الثوري للجانب الاقتصادي في الإسلام، ترجمة د. إبراهيم شتا الذي ضمنه كتابه: الثورة الإيرانية، ص١٨٩، بيروت ١٩٧٩.

(٢) نفسه، ص١٩٠.

(٣) نفسه، ص١٩١.

(٤) نفسه، ص١٩٣.

(٥) نفسه، ص١٩٥.

(٦) نفسه، ص١٩٧.

(٧) نفسه، ص٢٠٠.

(٨) نفسه، ص٢٠٢.

(٩) نفسه، ص٢٠٣.

(١٠) نفسه، ص٢٠٤.

(١١) أنظر: محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص٣٣٠، بيروت ١٩٨٦.

(١٢) نفسه، ص٢٩٦.

(١٣) نفسه، ص٢٩٧.

(١٤) نفسه، ص٢٩٨.

(١٥) نفسه، ص٣٠١.

(١٦) نفسه، ص٣٠٣.

(١٧) نفسه، ص٣٠٥.

(١٨) نفسه، ص٣٢٩.

(١٩) نفسه، ص٣٣٧.

(٢٠) نفسه، ص٣٤٧.

(٢١) نفسه، ص٣٤٨.

(٢٢) نفسه، ص٣٦١.

(٢٣) نفسه، ص٣٧٣.

(٢٤) نفسه، ص٣٩٨، ٣٩٧.

(٢٥) نفسه، ص٣٩٤.

(٢٦) نفسه، ص٤٠٣.

(٢٧) نفسه، ص٤٠٥، ٤٠٧.

(٢٨) نفسه، ص٤١٠، ٤١٣.

(٢٩) نفسه، ٤١٥.

(٣٠) نفسه، ص٤٣٣ وما بعدها.

(٣١) نفسه، ص٤٣٠ وما بعدها.

(٣٢) نفسه، ص٤٩٤ وما بعدها.

***

البعد الاجتماعي في فكر موسى الصدر

خلّف الإمام موسى الصدر تراثاً ثرياً في صورة كتابات ومحاضرات عامة وأحاديث وخطباً ولقاءات مع وسائل الإعلام، نشرت في عدة مجلدات، وتحمل جماع أفكاره في السياسة واجتهاداته في الدين وآرائه ورؤاه في كل جوانب الحياة.

إعتماداً على تلك الكتابات، أمكن إلقاء ضوء باهر علي موضوع هذه الدراسة التي ترصد البعد الاجتماعي في فكره النظري ومواقفه العملية. إذ كان الإمام مهموماً بقضايا مجتمعه -لبنان- إبان "الحرب الأهلية" فشارك بالقول والعمل في وضع نهاية لها، والإفادة من معطيات المحنة في وضع أصول مخطط عام نحو نهضة تفيد من دروس الماضي في إرساء دعائم نظام شامل للحاضر والمستقبل على أسس من الحرية السياسية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

كما كان مهموماً بمشكلات العالمين العربي والإسلامي، مستبصراً لما يحاك من مؤامرات غربية تتربص بالإسلام والمسلمين، خصوصاً بعد نجاح الثورة الإيرانية وتقديمها الإسلام في صورته الثورية التي تعانق طموحات الأمة وتجسدها في تجربة يمكن أن تحتذي، مشكّلة بذلك خطراً يزلزل عروش الحكام الطغاة ويصوغ أنموذجاً للتنمية المستقلة والتحرر من إسار التبعية للأنموذجين الشرقي الاشتراكي والغربي الرأسمالي.

لذلك كانت آراؤه ورؤاه ومواقفه معبرة عن فكر نهضة تعيد للعالم الإسلامي والأقطار العربية -في آن- عظمة الإسلام الأولي في السياسة والحضارة معاً.

ويمكن -إستناداً إلى تراثه هذا- أن نرصد أفكاره ذات البعد الاجتماعي، كذا مواقفه العملية في تطبيق هذه الأفكار، حيث خرج بها من إطار التنظير إلى حيز الواقع، متحاشياً "الأدلجة اليوتوبية" والنظرة المثالية.

تستند رؤية الإمام تلك إلى قاعدة من الأسس والمقومات، يمكن رصدها على النحو التالي:-

أولاً : الفهم الواعي للإسلام، عقيدة وشريعة، باعتباره ثورة إنسانية تستهدف التوحيد العقدي المطلق، إلى جانب تنظيم حياة الفرد والمجتمع. ومن هنا تظهر بصمات تمذهبه الشيعي التقدمي والعقلاني، إلى جانب الإحاطة الواسعة والعميقة بمقاصد الشريعة، فضلاً عن اجتهاده الخاص كمجدد يستوحي أفكاره من جوهر الإسلام وروحه السمحة، كذا من تجارب الأمة عبر تاريخها الطويل والثري، خصوصاً ما يتعلق منها بالفكر الشيعي الإثناعشري وطروحاته بصدد مسألة العدل الاجتماعي.

ثانياً : ربط الفهم الواعي بالتاريخ والتراث بواقع المجتمعات الإسلامية، حيث قدر له الإقامة في إيران والعراق ولبنان، وهي مجتمعات شهدت في زمنه أحداثاً جساماً؛ سلبية وإيجابية في آن، قدر له الإفادة من معطياتها الثرية والمعقدة في صياغة فلسفته الاجتماعية ذات الطابع النهضوي.

ثالثاً : دراسته الاقتصاد السياسي أكاديمياً، ووقوفه على حقيقة الصلة بين الاقتصاد وبين البنى الاجتماعية والسياسية والفكرية. وتلك حقيقة فطَن إليها ابن خلدون حين صاغ مقولته: "يختلف الناس في عوائدم ونحلهم باختلاف حظهم من المعاش"؛ محرزاً سبقاً على الماركسية في صيغتها عن العلاقة بين البنائين "التحتي" و"الفوقي".

وفي هذا الإطار درس الإمام موسى الصدر الاقتصاد الرأسمالي ونظيره الاشتراكي، ووقف على معطيات التطبيق في المعسكرين الغربي والشرقي، فضلاً عن التجارب العربية التي نهلت منهما بصورة أو بأخرى. وفي هذا الصدد قدم رؤية نقدية للنمطين معاً تنم عن فهم ووعي كاملين، حيث بسط -في وضوح وعمق- محاسن ومساوئ كل منهما، محاولاً تقديم نمط ثالث مستمد من تعاليم ومبادئ الإسلام، كأساس قويم لإحراز تنمية مستقلة تحقق الكفاية والعدل في آن.

فماذا عن نقده النمطين الرأسمالي والاشتراكي، وما هو تصوره عن النمط الإسلامي؟

اعتبر الإمام الصدر "رأس المال" أساساً للنظام الرأسمالي، وهو أمر أفضى -في نظره- إلى ظهور أرستقراطية مهيمنة على النشاط الاقتصادي بصورة احتكارية، ومن ثم جرى تهميش بقية الطبقات، الأمر الذي يفضي بالضرورة إلى الصراع الطبقي، برغم تعاظم الإنتاج، ونتيجة لعدم عدالة التوزيع.

أما الاقتصاد الاشتراكي فيتأسس على "قيمة العمل" ومع ذلك يفضي إلى خلل في الإنتاج، وإن حقق نوعاً من عدالة التوزيع، الأمر الذي يخل أيضاً بقيمة الإنسان ويهدر ملكاته.

أما النموذج الإسلامي، فيحقق -في نظره- إيجابيات كل من النمطين السابقين ويتحاشى سلبياتهما. فالإسلام يعترف بالملكية الفردية التي تحفز على العمل وتفجير طاقات الإنسان وملكاته، لكنها ملكية مشروطة بحسن الاستغلال وعدم الاحتكار وتحريم الربا، وشيوع العائد بين المالك والعامل، فيتحقق العدل الاجتماعي عن طريقين:

الأول : اعتبار "الأرض" قوة الإنتاج الدائمة والقادرة، وحق الجميع في حيازتها سواء بسواء، حسب نظرية "الاستخلاف".

والثاني : اعتبار العائد من الإنتاج عاماً عن طريق "الزكاة" و"الخمس"، لكونهما أداة ضبط تحول دون الاحتكار، وتضيق الهوة بين الطبقات إلى أقصى حد.

تأسيساً على ذلك، يرى الإمام أن الإنسان هو غاية النظام الاقتصادي في الإسلام، كما هو أهم أسسه، باعتبار الإنسان بطاقاته وملكاته وخبراته المكتسبة عن طريق العلم هو عصب عملية الإنتاج. ومن ثم يجري توزيع العائد حسب سعي الإنسان عن طريق العمل ودرجة هذا العمل، وفي ذلك إقرار لمفهوم العدل الاجتماعي بصورة تحول دون تفجير الصراع الطبقي.

فالاقتصاد الإسلامي -حسب اجتهاد الإمام- يعترف بحقيقتين بالغتي الأهمية، الأولي: أن الاقتصاد هو أساس العمران، أي "الاجتماع البشري"؛ فطريقة العيش والمعتقدات الدينية والاجتماعية، والآداب والفنون، ونمط السلوك... وكل النشاطات البشرية تخضع للتأثير الذي يفرزه اختلاف المحيط المادي. وهذا المحيط المادي – في نظره- أعم من "الاقتصاد" في النظرية الماركسية؛ إذ هو "مجموعة من العوامل المختلفة والمتنوعة التي تحيط بالإنسان وتؤثر على طاقاته البدنية وغرائزه وعواطفه وميوله ورغباته" وكلها عوامل تشكل "سعي" الإنسان وتحدد قيمة عمله.

لذلك، كان العامل الثاني المؤثر في الاقتصاد -من وجهة نظر إسلامية- هو العمل والسعي، وعلى أساسه تتحدد عدالة التوزيع. قال تعالي "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى".

هذا المفهوم لا يتحقق في الاقتصاد الرأسمالي الذي يجعل الهيمنة لحائز "رأس المال" مما يؤدي إلى اتساع الهوة بين الطبقات، خصوصاً وأن النظام الرأسمالي الجديد يعتمد على المؤسسات الكبرى التي تهمش أصحاب الثروات المحدودة، وتفضي إلى ترسيخ طبقة محددة تحتكر أسباب الرفاهية على حساب الأغلبية.

كما لا يتحقق مفهوم العدل الاجتماعي في النظام الاشتراكي القائم على "تأميم" قوى الإنتاج، بحيث تنتفي وتضيع حقوق أصحاب القدرات والملكات الخاصة. هذا فضلاً عن ظهور طبقة أرستقراطية من التكنوقراط والبيروقراطية والعسكر والقادة تماثل الأرستقراطية الاحتكارية في النظام الرأسمالي.

وعلى العكس يحقق الاقتصاد الإسلامي العدل الاجتماعي عن طريق "الزكاة" و"الخمس" بحيث يصبح الفقير في منزلة أقرب إلى الغني، فتضيق الهوة بين

الطبقات. "وعندئذ يحصل التعادل والتوازن المنطقي والصحيح فيسود السلام الاجتماعي الذي يساعد بدوره على تعاظم الإنتاج، وتحاشي الصراع".

ويرد الإمام موسى الصدر مشكلات العالم الإسلامي المعاصر إلى "الانفصال بين مبدأ العدالة الاقتصادية والاجتماعية وبين الايديولوجيا الإسلامية، وهو جزء من مأساة الفصل بين العقيدة والشريعة".

لذلك يرى ضرورة ربط الإصلاح الاجتماعي بالدين، فالعدالة الاجتماعية تفضي إلى مأثرة الإنتماء للوطن، بينما يحول الظلم دون تزكية الوطنية.

تلك هي رؤية الإمام للعدل الاجتماعي، وهي رؤية حرص على تكريسها عملياً، فلكم تدخل لرفع المظالم عن المنتجين من قبل أصحاب العمل. ولكم أسهم مع "المجلس الشيعي" في تأسيس شركات مساهمة تضم العمال وأصحاب رؤوس الأموال وفقاً للمفهوم الإسلامي، تأسيساً على "أن الدين لا ينفصل عن شئون الناس".

بل نقف على آراء وموقف للإمام بصدد تطبيق مفهومه الإسلامي في الاقتصاد والاجتماع لمعالجة الكثير من القضايا ذات البعد الطائفي. ولعل ذلك كان من أسباب تعاطفه مع "اليسار اللبناني" حيث رأى فيه وفي نشاطاته تعبيراً عن "احتجاج على أوضاع معينة والعمل على إصلاحها، وليس تعبيراً عن عقيدة منحرفة". وله فضلاً عن ذلك مواقف ومآثر أخرى، مثل قوله –على سبيل المثال– "لو شعرت بحرمان لدى طوائف أخرى لوقفت معهم مطالباً بالعدالة". ولا غرو، فقد دعى إلى حق كل طائفة في نصيب من موارد الدولة "لعمران وتنمية الحاجات الضرورية". بل دعى إلى ضرورة "المطالبة والضغط على السلطة لوضع الأمور في نصابها".

وله تجربة رائدة في لبنان تكمن في تأسيس "حركة المحرومين" التي تتخذ من العدل الاجتماعي مطلباً أساسياً، والتي طالما نددت بطبقة الإقطاعيين –في جنوب لبنان– ورفعت شعار مواجهتهم بالسلاح.

وللإمام موسى الصدر آراء ومواقف من ظاهرة "الطائفية"، تنم عن بصيرة ووعي وبعد نظر، فهو يعترف بحق كل طائفة في الوجود وحريتها في معتقداتها، لكن في الوقت ذاته رفض السلوك الطائفي في امور السياسة؛ فهي من ثم "شر مطلق" أسفر ضمن ما أسفر عن التمزق والتشرذم و"تكريس الإقطاع السياسي وإعطائه نوعاً من القداسة".

لذلك دعى إلى ضرورة الحوار بين الطوائف على أساس أنه لا خلاف بينها في الأصول والشعائر والمرجعية، وأن الخلاف راجع إلى الجهل وسوء الفهم. ومن هنا كانت دعوته إلى ضرورة "التوحد" والالتفاف حول "القواسم المشتركة"، وهي الحرية والعدل الاجتماعي والاحترام المتبادل.

بل وسّع الإمام دائرة "التوحد" لتضم سائر فصائل وطوائف المسلمين والمسيحيين الذين يضمهم وطن واحد، ومن ثم وجب أن يحل التعايش السلمي بينهما.

كما رأى في جوهر الأديان جميعاً ما يؤكد دعواه، إذ تجمعها رسالة واحدة محورها الإنسان في المحل الأول.

وللإمام أراء ورؤى أخرى حول الكثير من المسائل الاجتماعية كنظام الأسرة، ووضعية المرأة، وتعدد الزوجات، وزواج المتعة... الخ؛ تتسم بالاستنارة التي استلهمها من مبادئ الإسلام، وواقع المجتمع، فضلاً عن اجتهاده الخاص، باعتباره فقيهاً مجدداً.

خلاصة القول، أن البعد الاجتماعي في فكر الإمام موسى الصدر، يشكل هاجساً أساسياً في فكره العام، سواء على صعيد الفرد أو المجتمع أو الأمة الإسلامية، أو المجتمع الإنساني بوجه عام، وهو فكرقمين بأن يحتذي، باعتباره طوق نجاة لما يعانيه العالم الإسلامي من تشرذم سياسي، وصراعات إثنية وطائفية وتخلف حضاري.

العدل الاجتماعي في فكر موسى الصدر

احتلت قضية "العدل الاجتماعي" مكانة هامة في فكر الإمام موسى الصدر لعدة أسباب نوجزها فيما يلي:-

أولاً : إيمانه بأن الخلل القائم في المجتمعات العربية المعاصرة يرجع أساساً إلى طبيعة النظم الحاكمة، باعتبارها نظماً استبدادية حادت عن جادة الشريعة الإسلامية، وذلك إما باستبدالها بدساتير وقوانين وضعية مأخوذة عن الغرب، أو باتباعها فقهاً موروثاً عن النظم الإسلامية الجائرة، أقره "فقهاء السلطان" المبررين لسياسات الحكام. ومن ثم أصبح الفقه السائد في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة لا يساير روح العصر بسبب توقف الاجتهاد والتعويل على التقليد.

ثانياً : اعتبار الإمام موسى الصدر أن الظلم الاجتماعي يفضي إلى التخلف، بله "التهلكة" سواء على مستوى الأفراد أو على صعيد المجتمع، ومن ثم يناط الإصلاح والنهضة بتحقيق العدل الاجتماعي أساساً، حيث يفضي العدل إلى ازدهار "العمران" -حسب ابن خلدون- بحيث تتوافر الشروط الموضوعية لتعاظم التنمية الاقتصادية والاجتماعية في مناخ "السلم الاجتماعي" كأساس للعلاقة بين طبقات المجتمع، وتنصرف جهود سائر الطبقات إلى الإنتاج، طالما يعم النفع الجميع.

ثالثاً : يعد الإمام موسى الصدر من مجتهدي الفكر الشيعي اعتباره يمثل "المرجعية" التي تشترط الإحاطة بعلوم الدين، فضلاً عن الإلمام بعلوم الدنيا وطبيعة التطور ونواميس التغيير وسنن الصيرورة والتحول. وقد أهلته مكانته العلمية تلك للإفتاء الذي يعتمد على تجديد الفقه ليساير المتغيرات؛ شأنه في ذلك شأن "أصولي" المذهب الإثناعشري على خلاف "الإخباريين" الذين يغلقون بابه ويتشبثون "بالتقليد" وتقديس السلف دون مراعاة للمتغيرات والمستجدات.

رابعاً : إلحاح المذهب الشيعي عموماً والإثناعشري على الخصوص على مسألة العدل الاجتماعي، بحيث أصبح هذا المبدأ هدفاً وقصداً للحركات الساسية

والاجتماعية منذ عهد الإمام علي بن أبي طالب وحتى قيام الثورة الإيرانية المعاصرة.

فمعلوم أن ظهور التشيع مرتبط بموقف المعارضة للنظم الإسلامية التي انتهكت شريعة العدالة. وتبنت قيادات آل البيت هموم وطموحات الطبقات المستضعفة. فإمامة علي بن أبي طالب كانت تصحيحاً وتجاوزاً لسياسة الخليفة عثمان بن عفان المنحازة للأرستقراطية الثيوقراطية -من كبار الصحابة- والأرستقراطية السفيانية التجارية التي نجحت في الوصول إلى السلطة ممثلة في حكم بني أمية.

وخلال العصر الأموي؛ تعاظمت الدعوة الشيعية المؤزرة بمجموع الفقراء -خصوصاً من الموالي- من الفلاحين والحرفيين، كما هو حال الثورات "الكيسانية" التي ساوت بين شتى العناصر والعصبيات فجرى تقسيم الفيئ والصدقات والعطاء بالتساوي بين العرب والموالي.

وثورة الزيدية تبنت نفس المبادئ، لكنها لم تستطع تطبيقها نظراً لقمعها بعنف ووحشية على يد جيوش بني أمية.

ولما قامت الخلافة العباسية، حادت عن مبادئ الإصلاح وتنكرت لشعارات المساواة، فاندلعت ثورات الشيعة التي قمعها العباسيون بعنف ووحشية.

عندئذ لاذ الشيعة الإثناعشرية "بالتقية" إلى حين، وعول الإمام جعفر الصادق -أفقه علماء عصره- على تعليم الأعوان والأتباع لبث الوعي في نفوسهم، إعداداً للثورة الاجتماعية التي حال العباسيون دون قيامها.

ما يهمنا من هذا العرض، هو إثبات أن مسألة "العدل الاجتماعي" تعد من أهم مبادئ ومقاصد التشيع قديماً وحديثاً، وأن هذا الميراث الفكري السياسي والنضالي كان نبراساً استضاء به الإمام موسى الصدر وأضاف إليه من اجتهاداته الشئ الكثير.

لبرهنة هذا الحكم العام، كان علينا الوقوف على نتاجه الفكري لاستخلاص البعد الاجتماعي في هذا الفكر، خصوصاً ما يخدم موضوع العرض الخاص بقضية العدل الاجتماعي.

ومن أسف أن حادثة اختفائه وهو في ريعان شبابه، حالت دون تقديم ما يشفي الغلة بصدد موضوع الدراسة، فلم نقف من نتاجه الفكري إلا على بعض تفسيراته لبعض سور آيات القرآن الكريم، كذا على بعض محاضرات ومقالات جمعها أحد أتباعه في كتاب صغير.

ومع ذلك، يمكن إلقاء أضواء مبهرة عن مفهومه للعدالة الاجتماعية تظهر بوضوح فيما كتبه.

وباستقرائه يمكن الوقوف على عدة حقائق نوجزها فيما يلي:-

أولاً : تبنيه هذا المفهوم من خلال ما ورد في القرآن الكريم من آيات دالة، فضلاً عن الأحاديث والسيرة النبوية، بالإضافة إلى الفقه الإثناعشري. وفي هذا الصدد له "اكتشافات" غير مسبوقة، لم ترد في التفاسير السابقة –رغم كثرتها– بما ينم عن طول باع في علوم الدين، ويؤكد كونه "مجتهداً" من طراز فريد.

ولا تقتصر جهوده وإبداعاته في هذا الصدد على هذا الجانب فحسب، بل تمتد إلى تقديمه تلك المعرفة لعلماء المسلمين خاصة، والمواطنين العرب والمسلمين عموماً، بهدف التعويل عليها، أو الاسترشاد بها لتحقيق وحدة فقهية جديدة وعقلانية كبديل للتشرذم والاختلاف في التشريع الذي يسود المجتمعات الإسلامية حالياً. ومن ثم؛ نرى في الإمام موسى الصدر عالماً مجتهداً، ومفكراً إصلاحياً صاحب دعوة ورسالة يمكن –مع حسن النوايا– تطبيقها من أجل انعتاق العالم العربي المعاصر من إسار التخلف والتبعية، وإنجاز مشروع عصري تنموي مستقل ومعبر عن الشخصانية الإسلامية بخصائصها وقسماتها الثرية والخاصة في آن.

ثانياً : إلى جانب الاجتهاد في أمور الدين، نقف في جلاء تام على إحاطة واسعة ودراية عميقة بهموم وإشكاليات الفرد والمجتمع المسلم في آن، حيث يردها في حسم وقطع إلى انتهاك العدل الاجتماعي والاستبداد السياسي والتخلف العلمي والفكري. وفي هذا الصدد نكشف عن بعد نقدي في فكر الإمام؛ يستهدف "هدم الهدم" كأساس لتأسيس البناء العصري البديل.

ثالثاً : نقف في كتابات الإمام موسى الصدر على حقيقة إحاطته بعلوم العصر، وإلمامه بالمناهج المعرفية المتعددة، نفسية واجتماعية على وجه الخصوص؛ دعا إلى الانفتاح عليها والإفادة منها في صياغة مشروع نهضوي ذي بعد اجتماعي في الأساس.

هذا فضلاً عن معارف زاخرة وثرية في حقلي التاريخ والتراث العربي الإسلامي، دعا إلى ضرورة استيعابها ومراجعة معارفنا عن الماضي في إطار عقلاني وضعي، بعيداً عن ترهات الخرافات والكرامات والمناقب والتمويهات الطرقية الصوفية.

وهنا؛ لا تأخذنا الدهشة إذا ما علمنا بإفادته من الفكر الماركسي –خصوصاً في مسألة الصراع الطبقي– ومن ليبرالية الفكر الغربي –خصوصاً فلاسفة العقد الاجتماعي– إلى جانب المشاهير من علماء المسلمين الغابرين خصوصاً ابن خلدون في نظرياته عن ارتباط العمران بالعدل، والخراب بالظلم.

تلك إذن هي "مفاتيح" فهم فكر الإمام الصدر وموقفه من مسألة "العدالة الاجتماعية"؛ والتي سنوظفها لولوج باب رؤيته بصددها.

في تفسير الإمام بعض آيات القرآن الكريم التي تحض على "الإنفاق" يظهر التزامه بشريعة الإسلام كمثل أعلى في معالجة مسألة العدل الاجتماعي، بما ينم عن انطلاقه من النص القرآني أساساً، مع الاجتهاد في تفسيره وفقاً لتفسيرات الأئمة الحاملين علم علي بن أبي طالب –فقيه الإسلام بلا مدافع– هذا بالإضافة إلى

اجتهاده الشخصي، باعتباره "حجة" عصره، مع الإفادة من العلم النظري الحديث، بما يعني اتساع أفق تفكيره، وعدم مصادرته على ما سواه باعتباره إنجازاً بشرياً "نافعاً".

فالإنفاق في مفهومه لا يقتصر على المال، بل يتسع ليضم كل "ما يمتلكه الإنسان" من طاقات وإمكانات؛ كالنفس والبدن والجاه وما شابه، فإنفاق المال يجب أن يتم في وجوهه المشروعة حسب ما حددته آيات القرآن الكريم. كما أنه ليس تفضلاً من مالكه بقدر ما هو واجب عليه، فهو حق للسائل والمحروم. وهذا الإنفاق "تجارة رابحة" مع الله سبحانه، إذ يعم عائدها على المنفق والمنفق عليه، بل على المجتمع بأسره. وبصدد المجتمع يفضي الإنفاق إلى "التوازن الاجتماعي" وتضيق الهوة بين الطبقات فيسود "التضامن" وتخف حدة الصراع -إن لم تختف- ويعم "السلام الاجتماعي"؛ ليحل بديلاً للشحناء والبغضاء والحسد والحقد.

وفي هذا الصدد يفيد الإمام من "علم النفس"؛ فيقف على تأثير الاقتصاد في النفوس البشرية سلباً أو إيجاباً. كما يفيد من "علم الاجتماع" حين يربط بين مكنونات النفس الغضبية وكيف تترجم إلى أفعال تفضي إلى التغيير الاجتماعي.

كما يستثمر الفكر الماركسي بصدد قضية "الصراع الطبقي"، حيث يرجع أساساً إلى التوزيع غير العادل للثروة، فالثورة -في نظره- محاولة لتصحيح أوضاع اقتصادية اجتماعية متراكمة أساسها الفقر والحاجة.

تأسيساً على ذلك، يرى أن "الإنفاق" حل ناجح للتناقضات الاجتماعية، إذ بفضله يمكن تحاشي الغضب الناجم عن الحقد والحسد؛ ومن ثم تنتفي الحاجة للثورة. بل يسود السلام الاجتماعي الذي يشكل مناخاً مواتياً للعمل المنتج الذي يعم خيره على الأغنياء -أصحاب رأس المال- والمنتجين في آن. وإذ يتعاظم الإنتاج، يعم خيره على المجتمع بوجه عام فتعمر البلدان.

وعلى العكس يعم "الخراب" نتيجة الظلم والجور، ومن هنا كان "الفقر" آفة غير مأمونة العواقب، حسب رأي "ابن خلدون"، "فالظلم مؤذن بخراب العمران".

وتتعاظم تداعيات الفقر، فيؤثر سلباً على الصحة النفسية والبدنية، بما يؤدي إلى الفت في القدرة على العمل، وهو أمر يؤدي بدوره إلى خسارة أصحاب رأس المال، فيفضي ذلك إلى الكساد الاقتصادي الذي يضعف الدولة نتيجة تقلص مواردها؛ فيقل الإنفاق على الجيش والعتاد، وتتعرض الدولة لأخطار المعتدين. وهنا تختل الدولة ويتحكم المحتل في مواردها الاقتصادية ويستثمرها لصالحه، فيحل الفقر وتزداد وطأته وتتسع دائرته لتضم الأغنياء والفقراء على السواء.

ولمواجهة هذا الخطر، يرى الإمام موسى الصدر في "الإنفاق" ما يتعلق بالنفس والبدن من أجل "الجهاد" الذي هو –في نظره– يحتاج إلى "الإنفاق" حيث يتسع مفهومه فلا يكون قاصراً على المال وحده، بل يشمل كل ما يتملكه الفرد من طاقات وإمكانيات عقلية وبدنية ونفسية ومادية. وبذلك تكون عوائد الإنفاق خيراً، بينما يصير الشر قرين البخل والشح وطريقاً إلى "التهلكة".

تلك المعاني والأفكار الثرية استخلصها الإمام الصدر من الآية الكريمة: "وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة". يوسع الإمام مفهوم "الإنفاق"؛ ليشمل العلم والتجربة والخبرة؛ وكلها مقومات للبناء والعمران والازدهار. ويرى أن "الإنفاق" بهذا المعنى إنما هو نوع من "الاستثمار" الذي تعم عوائده الجميع، مفيداً في هذا التفسير من مبادئ علم الاقتصاد الحديث، رابطاً بينهما وبين المبادئ الإسلامية.

إن توسيع دائرة الإنفاق بهذا المعنى يفضي إلى "العدل الاجتماعي"، الذي يعد –في نظره– مصدر تماسك الأمة ودليل قوتها. تلك المعاني الجديدة نتيجة منطقية لاجتهاد الإمام، خصوصاً في تفسير الآية الكريمة "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه". ويستخلص من الآية أيضاً مفهوم "الاستخلاف" الذي يعني مشاعة

الثروة باعتبارها حقاً للجميع. وليست حكراً على الأغنياء، الذين -في نظره- حين يحوزون الثروة لا يعني ذلك احتكارها، وإنما تكتسب حيازتها المشروعية حين ترتبط بالإنفاق.

كما أسفر "اجتهاد" الإمام عن استخلاص معاني ومفاهيم جديدة تتعلق بالجانب الأخلاقي. فالإنفاق -في نظره- يهذب النفس ويسمو بها إلى طريق الكمال. ولعله تأثر في ذلك برأي لجماعة "إخوان الصفا"، فضلاً عن بعض أفكار التصوف العرفاني -لا الطرقي التهويمي- وبعض المفاهيم الفلسفية الحديثة عن "الإنسان الكامل". فالطريق إلى الكمال -في رأيه- مرتبط "بالتضحية" التي هي نوع من الإنفاق. ويقدم الإمام جديداً أيضاً في تفسيره بعض الآيات القرآنية بصددها، حيث عالجها في إطار سياسي، طارحاً قضية الحرية السياسية باعتبارها وثيقة الصلة بمسألة العدالة الاجتماعية؛ حيث يرى في تضافرهما معاً طريقاً للنهضة الشاملة؛ مفيداً في ذلك من "لوك" و"روسو" وغيرهما من فلاسفة نظرية "العقد الاجتماعي"، متجاوزاً في رؤيته هؤلاء الفلاسفة الذين اقتصروا في تحليلاتهم على البعد السياسي.

يقدم الإمام الصدر أيضاً، طرحاً جديداً عن الطبيعة المعيارية للعدل الاجتماعي، مفيداً في ذلك من "وسطية" الإسلام ومفهومه عن "التعادلية". لقد ربط العدل الاجتماعي بالعمل كمعيار وطريق إلى تحقيقه، إذ اعتبر "العمل" قيمة عليا، فالسعي هو طريق الإنسان للسعادة في الدنيا وحسن العاقبة في الآخرة.

إنه أداة تحقيق رسالة الإنسان في الأرض بعمرانها. وعلى قدر العمل يكون الجزاء في الدنيا والآخرة أيضاً. وربط العمل بمملكة الضمير، فرفض سلوكيات المتصوفة "الدراويش" في التواكل والخمول، وحض على العمل النافع كطريق لتنامي الاقتصاد، وأطر هذا التنامي بإطار العدل الاجتماعي، مستشهداً في ذلك بالآية الكريمة "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل".

برؤيته المستنيرة تلك، ربط الملكية في الإسلام بالإنفاق، فالمال مال الجميع والإنسان مستخلف على إنفاقه في السبل التي حددها الشرع. ورأى ضرورة الاجتهاد في توسيع دائرة الإنفاق، حسبما تمليه متغيرات العصر ومستجداته. كما رأى في "اكتناز" المال "انتحاراً" للفرد والمجتمع، وبنفس الرؤية حكم بأن "الظلم" نوع من "الشرك".

قدم الأمام هذا المفهوم عن "العدل الاجتماعي" في أسلوب واضح، دونما فذلكة أو تعقيد أو خطابية إنشائية؛ مستهدفاً ذيوعه وانتشاره ليكون "رسالة" للحاكم والرعية في آن. كما استرسل في ضرب الأمثلة المروية عن الرسول "ص" والأئمة من آل البيت. ولم يفته عرض الكثير من القصص القرآني الخاص بمصير الظلمة الجائرين، كاشفاً عن مغزاها ودلالاتها في خطاب عقلاني يتجاوز تفاسير السابقين الحافلة بالخرافات والأساطير.

بل يتجاوز حد النصح والإرشاد إلى الدعوة للتغيير حتى عن طريق "الثورة" ويلقي بتبعية تخلف العالم الإسلامي حالياً على الملأ –الحكام– المستأثر وعلى الشعب، أو "القوم الساكت والذي لا يفتح عينه لمعرفة مصالحه".

ويستجيش همم الشعوب لتقويم حكم الظلمة، حتى المرضى والعجزة، فعليهم تغيير المنكر باللسان، ويعزو عجزهم وفقرهم ومرضهم إلى "ظروف اجتماعية مسيطرة "دعا إلى ضرورة تغييرها. وينعي على الأثرياء جشعهم وشحهم مطالباً إياهم بتقديم حصة من ثرواتهم لخدمة المجتمع؛ الذي هو في نظره "مجتمع تطوعي" متكافل ومتعاون.

وفي النهاية، يفتح الإمام طريقاً للخلاص؛ إيماناً "بقوة الإرادة والاختيار والانتقاء" وأن الظلم لا يدوم، وأن الأشرار يخالفون نواميس الخلق وسنن الكون، و"محكوم عليهم بالفناء". فطغيان المال، واستضعاف الآخرين، يمس بكرامتهم عند

الحاكم أو عند فئة بعينها تؤدي إلى انعكاسات سلبية، وإلى ثورات دموية تؤدي إلى تحطيم هؤلاء الأشخاص، وتحطيم فئتهم ومجتمعهم.

فالعدل الاجتماعي وثيق الصلة بالإيمان، "والإيمان ليس إيماناً تجريدياً نظرياً لا يتجاوز القلب، بل إيمان يعيشه الإنسان في علاقاته مع الآخرين".

نستخلص من العرض السابق الموجز، أن الإمام موسى الصدر لم يكن فقط عالماً مجدداً أو فقيهاً مجتهداً تبنى مفهوم العدل؛ الاجتماعي استخلاصاً من قيم ومبادئ الإسلام، بل كان أيضاً مصلحاً اجتماعياً خبر حقائق الدين بصدد العدالة الاجتماعية، وأفاد من الفلسفات والأفكار الحديثة في برهنتها، والأخطر أنه عرك مشكلات العالم الإسلامي المعاصر، ووقف على أسباب تخلفه، وجند نفسه في العمل على إصلاحه عن طريق "التنوير" الذي يفضي إلى "التثوير".

لذلك وغيره، زلزلت أفكاره عروش النظم المستبده، وخواء أفكار "فقهاء السلطان" وفضح مشروعات الغرب ضد الإسلام والمسلمين، وطرح الإسلام "الثوري" بديلاً لإسلام "الخليج" وتهويمات الطرقية الخرافية، ومن ثم حيكت مؤامرة اختطافه التي دبرتها قوى الشر والظلام.

لكن أفكاره ما زالت تسري في عقول الفقراء والمستضعفين، وقادرة على زلزلة عروش "الطغاة" وإحراق "مباخر" الكهنة المبررين، ودحر جيوش الغزاة المتربصين، وإن غداً لناظره قريب،،،

***

المأثور الشعبي مصدرا للتاريخ الاجتماعي

سيرة الظاهر بيبرس أنموذجا

معلوم أن التاريخ الإسلامي كتب استناداً إلى روايات المؤرخين القدامي – في الغالب الأعم– الذين والى بعضهم "السلطة"، فكانوا لذلك "مؤرخي بلاط" كتبوا مؤلفاتهم بتكليف من الحكام، كما ألف البعض الآخر مصنفات استهدفوا من ورائها إنعامات السلطة وهباتها. لذلك اهتموا أساساً بتسجيل أعمال الحكام في السياسة والحرب.

وفي نفس السياق صنف الفقهاء والمحدثون تواريخهم تحت تأثير "التيولوجيا"، وانصب اهتمامهم علىالأخبار والوقائع "المنقبية" والتراجم المتعلقة برجال الدين في المحل الأول. وما كتبوه عن الحكام جرى توليفه بمسحة دينية أيضاً، باعتبار هؤلاء الحكام من "أولي الأمر" الذين يجب طاعتهم حتى لو جاروا أو ظلموا. بل إنهم طالما عزفوا عن تسجيل الكثير من الأحداث الهامة بتأثير "المصادرات اللاهوتية"؛ كالصمت –مثلاً على تاريخ العرب في الجاهلية حسب ما توجيه الشريعة والتسليم لها– حسبما اعتقدوا. وقد اعترف المسعودي –على سبيل المثال– بأن "أصحاب الشريعة ينكرون ذلك ويمنعونه"(١)؛ فكف لذلك عن تدوين الكثير من الوقائع والأخبار.

والأخطر من ذلك أن جل المؤرخين المسلمين القدماء لم يعللوا أو يفسروا أحداث التاريخ إلا من منظور الدين، فالتاريخ في نظرهم ليس نتاج "فعاليات بشرية" بقدر ما هو من تدبير "العناية الإلهية". لذلك –وغيره– انصب اهتمامهم على تسجيل تاريخ "الرسل والملوك" وجرى تهميش فعاليات شرائح الطبقة الوسطى –التي كانت في الغالب مرتبطة بالسلطة– والطبقة الدنيا باعتبارها من قبيل "الفتن" والمروق والخروج على ولي الأمر.

لذلك –وغيره كثير– كان على المؤرخ المهموم بالتاريخ الاجتماعي أن يصرف نظره إلى مظان أخرى –غير الحوليات التاريخية– ليستقي منها مادته؛ خصوصاً كتب الأدب. ومعلوم أن المصادر الأدبية الرسمية لا تلقي بالاً للطبقات

الدنيا على اعتبار أن نتاجها الإبداعي "سقط متاع" لا يلتفت إليه؛ خصوصاً وأن إبداعاتهم شفاهية لا تستحق التدوين.

على أن دراسة تلك الإبداعات أثبتت خطأ هذا الزعم، إذ تنطوي على نتاج ذهني ثري صادق التعبير عن هموم تلك الطبقة المطحونة والمهمشة، وذات دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية جد هامة ليس فقط من حيث التأريخ لتلك الطبقة، بل بصدد الكشف عن زيف التاريخ الرسمي الحافل بالمبالغات والأخطاء والمصادرات.

من هنا يكتسي "المأثور الشعبي" أهميته كمصدر للتاريخ الإسلامي، سواء من حيث ثرائه وغنائه بصدد المادة التاريخية الزاخرة والمتنوعة، أو من حيث اتسامه بالموضوعية المفتقدة في التواريخ الرسمية.

من هنا أيضاً تتمحور العلاقة الوثيقة بين الأدب والتاريخ، وهي علاقة تنطوي على قواسم مشتركة منها -على سبيل المثال- الاشتراك في خصيصة الحكي والسرد، وفي هذا الصدد يسجل للأدب أسبقيته التي تعلم منها المؤخون المسلمون الرواد. فالتاريخ -من ثم- ما هو إلا "ظاهرة حكائية"، حسب حكم أحد الدارسين الثقاة[٢]؛ بل هو -في التحليل الأخير- "قصة درامية كبرى" تصور الصراع البشري على كل مستوياته.

وإذا كانت "القصة التاريخية" نتاج عقول عملت عملها في تزييف الحقائق وتشويهها لأسباب منظورة، فإن الإبداع الأدبي برغم استناده إلى الخيال، فإنه ينطلق من الواقع ويقدم له صورة أقرب إلى المصداقية. فالمأثور الشعبي نتاج وجدان جمعي يصعب تزيفيه، كما يعبر عن هموم "الأغلبية" التي لا "تجمع على باطل".

موضوع التاريخ والأدب موضوع واحد، لكن الخلاف بين المؤرخ والأديب كامن في واقعية الأول وخيالية الثاني. لكن تفقد تلك الواقعية مغزاها نتيجة اللاموضوعية والانحياز تحت تأثير الأهواء والمعتقدات والمصالح. بينما ينطوي الخيال -بعد فحصه ودرسه وتمحيصه واستخراج دلالاته- على الحقيقة عينها، وإن

غلفت بأستار من المبالغة والضبابية، يمكن تبديدها واستكناه الحقيقة الكامنة فيها. أكثر من ذلك، أن المأثور الشعبي تعبير عن "الوجدان الجمعي"؛ بحيث لم يخطئ بعض علماء الأنثروبولوجي -من أمثال "فرنان" و"دوران" و"دورميلي"- حين أكدوا بأن البحث في نتاج المخيال الجمعي يسفر عن دلالات هامة "توضيحية" وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة إلى "الوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي"(٣). لذلك فإن تنديد المؤرخين بهذا الجنس الأدبي التراثي ونفيه والحط من قيمته -لاستناده إلى الخيال- يعد ضرباً من الخطأ والخطل(٤).

ويكمن الخلاف بين المؤرخ والأديب في توظيف كل منهما اللغة في التعبير، فالمؤرخ يشدد على عقلانية اللغة، بينما يميل الأديب إلى استنطاق طاقتها الإيجابية المجازية. ومن ثم فإن إهمال هذا الجانب من لدن المؤرخ فوت الفرصة المواتية لإدراك ظواهر عدة رافقت العقل الإسلامي، وحكمت عليه بالقصور وضيق الأفق(٥).

إن إهمال المؤرخين للأدب الشعبي حال دون افتضاض غطاء "المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه" في التاريخ والتراث العربي الإسلامي، وهو ما يشكل مصادرة على كنوز معرفية ثرية يمكن بالرجوع إليها كشف المستور، بله تصحيح الكثير من أخطاء المتعارف عليه والمتواتر في التاريخ والتراث العربي الإسلامي.

وإذ جرت بعض محاولات ريادية في مجال الإفادة من المأثور الشعبي في حقل المعرفة التاريخية، فقد تم ذلك على يد بعض دارسي الأدب، وليس المؤرخين.

ونشير ونشيد في هذا المجال بدراسات المفكر المغربي "عبد الكبير الخطيبي" الذي استطاع من خلال دراساته "الحفرية" في "ألف ليلة وليلة" أن يلقي أضواء مبهرة على الكثير من قضايا التراث وإشكاليات التاريخ الإسلامي. كذا نثمن

جهود الصديق الدكتور "محمد رجب النجار" في دراساته عن "السير الشعبية"، التي بفضلها أمكن التأريخ لطبقة العوام وإبراز دورها في مسيرة التاريخ الإسلامي.

ونسجل -في تواضع- إفادتنا من "المأثور الشعبي" في استلهام ما يزكي رؤيتنا السوسيوتاريخية في معالجة وقائع أحداث هذا التاريخ، واستنطاق "مادة خام" ثرية وظفنا نتاجها في دراسة التراث العربي الإسلامي(٦).

تأسيساً على ذلك؛ ننطلق في دراستنا هذه بهدف التنبيه إلى أهمية هذا الجنس الأدبي في التأريخ لطبقة العامة خلال العصر المملوكي.

معلوم أن هذا العصر شهد سيادة نمط الإقطاع العسكري اقتصادياً، وحكم "العسكرتاريا" سياسياً، وتعاظم دور الأرستقراطية البيروقراطية، وخفوت صوت الطبقة الوسطى، واتساع بنية طبقة العامة، اجتماعياً. كما شهد عصر الانحطاط العلمي والفكري بتأثير تلك المعطيات "التحتية"، نتيجة "خراب العمران" حسب تفسير ابن خلدون.

وما يعنينا أن العوام همّشوا من قبل مؤرخي العصر الذين نظروا إليهم نظرة دونية فوصموهم بنعوت "الحرافيش" والسفلة والسوقة والأوغاد واللصوص... الخ، همشوا سياسياً واجتماعياً، وعانوا اقتصادياً من جراء السياسات الجبائية المشتطة، فاندلعت انتفاضاتهم وهباتهم ضد السلطة(٧).

تمثلت تلك الانتفاضات في حركات فلاحية في الريف استهدفت الجباة والإقطاعيين وعمدت إلى نهب مخازن الغلال، فضلاً عن الهجرة إلى المدن حتى تبور الإقطاعات وتتقلص موارد الدولة المالية(٨).

وفي المدن اندلعت حركات الحرافيش والشطار من البطالين والعاطلين تثير الرعب والفزع في قلوب رجال الإدارة ورؤساء الحرف وكبار التجار(٩).

وبرغم خطورة تلك الانتفاضات، نجحت السلطنة المملوكية في قمعها، وآل مصيرها إلى الفشل، لأسباب يطول شرحها، سبق لنا استيفاؤها في دراسات سابقة.

ما يعنينا، أن تاريخ العوام لا نقف على تصور أولي بصدده في الحوليات الرسمية، اللهم إلا محاولة تشويهه وتزيفيه. على النقيض نقف في "المأثورات الشعبية" على مادة تاريخية هامة وثرية، فضلاً عن اتسامها بالمصداقية.

تنوعت تلك المأثورات الشعبية، إذ شملت الكثير من الأجناس الأدبية؛ كالطب الشعبي، وأدب الفروسية، والأمثال، وأدب الزهد والرقائق، والأزجال، وشعر المديح للرسول "ص" وآل البيت، وشعر الندب، والتمثيل المرتجل "خيال الظل" والسير الشعبية وغيرها[١٠].

ولا يتسع المقام لإبراز القيمة التاريخية لتلك المظان، لذلك ستقتصر دراستنا على جنس أدبي شعبي واحد يتمثل في "السير الشعبية". ونظراً لوفرتها وتعددها سنقتصر على "سيرة الظاهر "بيبرس" فقط، خصوصاً وأنها تمثل أخر حلقة في سلسلة حلقات هذا الجنس الأدبي، فكانت بمثابة التعبير عن مرحلة النضج والاكتمال سواء في شكلها الفني أو في مضمونها الدلالي[١١].

وما يهمنا هو رصد الدلالات التاريخية عموماً، وما يتعلق بعوام مصر على وجه الخصوص.

بخصوص الدلالات العامة تصور السيرة المعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي، موضحة العصر الذهبي الكامن في وحدة "دار الإسلام"، وكاشفة عن أسباب تداعي تلك الوحدة وتمزق العالم الإسلامي من جراء الصراع الشعوبي من ناحية والغزو الأجنبي من ناحية أخرى. كما تكشف عن دور مصر التاريخي المتميز باعتبارها قلب العروبة وموئل الإسلام موضحاً رسالتها في إعادة "دار الإسلام" إلى سيرتها الأولى. ولا غرو، فوقائع السيرة تدور في أقاليم متعددة، تجمع بين الشام ومصر كوحدة عضوية تاريخية، تفضي إلى بلاد العرب شرقاً وغرباً، بما يؤكد الرؤية الإسلامية العامة بعيداً عن دعاوي الإقليمية الشوفينية. فمصر من ثم تشكل "ترمومتراً" لقياس درجة القوة والضعف في العالم الإسلامي برمته. وقد

كشفت السيرة عن الرهان عليها لتحقيق "الحلم الوحدوي" وذلك بعد القضاء على مواطن الفساد داخلها، وإصلاح حالها كشرط لمواجهة الخطر الخارجي المتمثل في الغزوات الصليبية والمغولية.

وتبرز السيرة أيضاً بلورة "عروبة مصر" والانعتاق من ثقافتها الإقليمية القبطية بعد انصهارها في الثقافة العربية الإسلامية(١٢). وتقف على أسباب أزمتها الكامنة في عدم استقرار الحكم من ناحية، وتواطؤ بعض القوى السياسية داخلها مع الغزاة الأجانب من ناحية أخرى(١٣).

كما تكشف عن ذيوع الثقافة الدينية بين المصريين، وتصنف رجال الدين إلى صنفين، الأول مرتبط بالسلطة ويمثله الفقهاء، والثاني في المتصوفة الذين يستجيشون الشعب ضد السلطة وفقهائها؛ خصوصاً شريحة القضاة ممن تنكبوا طريق الشرع وأكلوا على موائد الحكام.

وتقدم السيرة تصوراً واضحاً عن مكامن الفساد ممثلاً في الجهاز الإداري والعسكري، وان القضاء على خطرهما معاً كفيل بإحداث الاستقرار وذيوع العدل الاجتماعي، وأن تحقيق هذين الشرطين كفيل بقيام دولة فاضلة قادرة على تحقيق رسالتها التاريخية في توحيد العالم الإسلامي.

بخصوص المرحلة الأولى، تصور السيرة دور الشعب -خصوصاً المهمشين والعوام- في مساندة "الظاهر بيبرس" عن طريق زعيم الحرافيش "عثمان بن الحبلي" لتولي حكم مصر. وتوضح دوره -بعد أن تآخى مع بيبرس وفق نصيحة "عز الدين بن عبد السلام" الفقيه المستنير والمنحاز إلى الشعب، كذا مشورة "السيدة نفيسة"- في مساندة بيبرس في صراعه مع بؤر الفساد في القاهرة أولاً ثم في أقاليم مصر بعد ذلك، ليتولى ولاية مصر.

وتبصرنا السيرة بدور كبار التجار المتواطئين مع الجهاز الإداري في مناوءة سياسة الإصلاح التي اتبعها بيبرس -تحت تأثير ابن الحبلي- وكيف نجح

"الحرافيش" في إفساد هذا المخطط بعد تأسيس بيبرس سوقاً جديداً لا مجال فيه للاحتكار والغش والمغارم الجبائية.

كما توضح كيف تآخى ابن الحبلي مع بيبرس "في عهد الله" على تأسيس نظام حاكم عادل قوامه إشراك الشعب في الحكم، والأخذ بمشورة شيوخ الصوفية والفقهاء العدول فيما عن لهما من صعوبات وعراقيل ومؤمرات نسجتها القوى المعادية ممثلة في الأجناد ورجال الإدارة وكبار التجار. ولا غرو، فقد صورتهم السيرة على أنهم جواسيس للصليبيين، بما يبرز طبيعة الصراع الديني شكلاً، والاجتماعي مضموناً.

وتقدم السيرة صورة مشرفة عن الحرافيش والشطار من حيث تبنيهم أخلاقيات الشهامة والفروسية، وقيم الجهاد والنضال وإغاثة المظلوم، مصححة بذلك رؤية المؤرخين الرسميين التي وصمتهم بالخسة واللصوصية والفساد. لذلك انحازوا إلى "بيبرس" وارتضوه سلطاناً على مصر "المحروسة"، لينطلق منها –وهم معه– لمواجهة الأخطار الخارجية في بلاد الشام، بما يبرز الدور الجهادي –المسكوت عنه– لطبقة المهمشين(١٤).

هكذا قدمت "سيرة الظاهر بيبرس" مادة تاريخية فريدة –لانظير لها في الحوليات التاريخية– ومنصفة. فضلاً عن غزارتها وتنوعها لتغطي الأحوال السياسية والاقتصادية، وتكشف عن البعد الاجتماعي وتأثيره في حركة التاريخ وصيرورته. كما تقدم صورة واضحة عن ثقافة العصر، خصوصاً في بعدها الديني، مميزة في هذا الصدد بين طبيعة تدين النخبة الكهنوتية الموالية للسلطة، وبين رجال الدين وفقهائه المستنيرين المنحازين إلى قيم الإسلام ومثله في العدالة والمساواة والأخذ بالشورى أساساً للحكم. هذا فضلاً عن انتشار ظاهرة التصوف ببعديه السلبي التواكلي، والنضالي الجهادي.

من هنا تعد السير الشعبية ملاحم تاريخية تنطوي على أبعاد جغرافية وعسكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية ودينية وثقافية، ذات أهمية في كتابة التاريخ، إذ تقدم التاريخ الحقيقي الشعبي الشفاهي، في مقابل التاريخ الرسمي القاصر والزائف في الغالب الأعم.

هذا فضلاً عن أهميتها -في حد ذاتها- كجنس أدبي أبدعته الشعوب، في صورة أدب ملحمي ينطلق من الواقع، مستهدفاً إصلاحه. وفي الحالين معاً لا مندوحة للمؤرخ الفطن عن الإفادة من "المأثور الشعبي" كمادة تاريخية بكر[١٥]؛ يعمل فيها الباحث الدرس والنظر، مفيداً من المناهج العصرية كالبنيوية والسميوطيقا والتفكيكية في الكشف عن محتواها. كذا من المنهج المادي الجدلي التاريخي في إعادة تركيب جزئيات هذا المحتوى، من أجل تقديم تعليلات وتفسيرات وتنظيرات مؤسسة على مادة تاريخية محققة.

هكذا، أسفر هذا العرض الموجز عن إبراز العلاقة العضوية والجدلية بين الأدب والتاريخ،،،

***

المصادر والهوامش

(١) نجيب البهبيتي: المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين، ص٩٦، ٩٧، الدار البيضاء ١٩٧٨.

(٢) أنظر: محمد رجب النجار: التراث القصصي في الأدب العربي، ص١، الكويت ١٩٩٥.

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١١٧، بيروت ١٩٩٦.

(٤) نفسه، ص١١٨.

(٥) إدريس كثير: العقل العربي وفرضية اللامفكر فيه، عالم الفكر، عدد (١)، مجلد ٣٣، ص١٠٢، الكويت ٢٠٠٤.

(٦) راجع، على سبيل المثال: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، مجلد ٢، ص١٤٠ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٠.

(٧) نفسه، مجلد (١)، ص١٦٣.

(٨) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج٥، ص١٥١، القاهرة، د.ت.

(٩) أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي، ص٤٧٤، بيروت ١٩٧٩.

(١٠) محمود إسماعيل: المهمشون في التاريخ الإسلامي، ص١٩٠ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٤.

(١١) محمد رجب النجار: المرجع السابق، ص١٨٥.

(١٢) نفسه، ص١٩٢.

(١٣) نفسه، ص١٩٣.

---

(١٤) ننوه باعتمادنا في عرض مضمون "سيرة الظاهر بيبرس" على كتاب الصديق/ محمد رجب النجار: حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، ص٣٠١ وما بعدها، الكويت ١٩٨١.

(١٥) محمد رجب النجار: التراث القصصي، ص١٩٨.

***

قراءة التراث

بين الايديولوجيا والابستيمولوجيا

تستهدف هذه الدراسة تغطية محور "الموقف من التراث" ضمن أعمال مؤتمر "الإصلاح الثقافي.. لماذا؟.. وكيف؟". وعلى وجه التحديد؛ تبيان قراءات المفكرين المصريين المعاصرين للتراث العربي الإسلامي؛ باعتباره احد مقومات الثقافة المصرية وأهم أبعاد خصائصها وسماتها.

ونعني بمصطلح "القراءة"؛ تحديد منهج ورؤية ومنطلقات ومقاصد دارسي التراث التي تصوغ معارفهم بصدده وتميزها عن "قراءات" أخرى مماثلة أو مشابهه أو مغايرة؛ برغم وحدة الموضوع. وهو أمر يقود إلى أثر "الإديولوجيا" -الكامنة في الغايات والمقاصد- في مصداقية القراءة أو عدم مصداقيتها؛ باعتبار أن التوجه الإديولوجي يفت في تلك المصداقية ويحول دون الوقوف على الحقائق الموضوعية؛ بل يصادر على المعرفة ذاتها، والأنكى توظيفها وتكريسها لخدمة أغراض سياسية في المحل الأول. وهنا يجري التجني على "الإبيستيمولوجيا"، أي على المعرفة الحقة.

وعلى الرغم من كون التراث معارف تحققت بالفعل في الماضي -سواء أكانت دينية أو دنيوية، عقلية أم وجدانية، سلطوية أم شعبية[1]- فإن اختلاف قراءاته في الحاضر تفقده ماضويته ليصبح في زمن وسياق الحاضر؛ بل يقفز إلى المستقبل؛ خصوصاً إذا ما جرى استلهامه أو إحياؤه لصياغة مشروع نهضوي.

تأسيساً على ذلك؛ نرى أن الموقف من التراث وثيق الصلة بثقافة الحاضر؛ طالما كانت الثقافة "صيغة حياة" و"نمط سلوك" و"نتاج تفكير وتعبير"[2] ليس وليد الحاضر وحده؛ بل تمتد جذوره إلى الماضي؛ أي إلى التراث.

وإذا كان "الإصلاح الثقافي"يستهدف التطوير أو التغيير نحو الأفضل؛ فإن موضوع هذه "الورقة" يكتسي أهميته من حيث الكشف عن رؤيتنا للتراث والوقوف على قراءته ونقد تلك القراءة -بل القراءات- بهدف الإفادة منه في إنجاز الإصلاح الثقافي المنشود؛ خصوصاً وأن النهضات بوجه عام -والثقافية على وجه

الخصوص- لا تتم بمعزل عن عملية "الإحياء"، وأن الماضي لا ينقطع عن الحاضر. وتلك حقيقة وقف عليها "البيروني" وصنف عنها مؤلفه "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، كما أن النهضة الأوربية اقترنت بإحياء التراث الكلاسيكي، ولم يكن مشروع "الأفغاني" و"محمد عبده" معزولاً عن التراث العربي الإسلامي.

إنطلاقاً من هذا الفهم؛ نرى أن دراسة التراث حالياً -في مصر- تجري في مجريين؛ أحدهما أكاديمي يضطلع بها أساتذة الجامعات والمؤسسات التعليمية الدينية -كالأزهر- وفق مناهج وطرائق تنشد المعرفة في حد ذاتها. لكن معظم تلك الدراسات يغلب عليها التسطيح والإنشائية والمنقبية؛ برغم ادعاء أصحابها إلتزام الموضوعية والحياد. لذلك لم تكن إلا اجتراراً مكروراً ذا طابع وصفي سردي يفتقر إلى التحليل والتعليل والتأويل. لذلك -أيضاً- سنغض الطرف عنها؛ لا من قبيل المصادرة؛ بل لعدم جدواها بصدد موضوع الندوة.

وبخصوص الاتجاه الثاني؛ فهو يغلب المقاصد والغايات -في الغالب الأعم- على الجانب المعرفي؛ أو بالأحرى "يؤدلج" التراث ويوظفه لخدمة أغراض عملية وسياسية في المحل الأول. لكن حصاد إنجازاته بالغ الأهمية بالنسبة لموضوع الندوة؛ بحيث تتعدد فيه الرؤى، وتتنوع التحليلات، وتتباين المواقف. من هنا يكتسي رصد تلك التنوعات والمباينات والاختلافات وتفسيرها أهمية قصوى في الكشف عن منطلقاتها الايديولوجية والفكرية ودرجة ذيوعها وانتشارها في الثقافة المصرية المعاصرة؛ باعتبارها "ترمومتراً" لقياس درجة الوعي الثقافي، ومعرفة ما إذا كان وعياً حقيقياً أو زائفاً أو مضبباً.

يمكن رصد القراءات الحالية للتراث في مصر على النحو التالي:

(١) إتجاه سلفي ديني يختزل التراث في العقيده وعلومها ويصادر على ما عداها باعتباره "ثقافة لا تنفع"، ويكرّس التراث لخدمة مشروع سياسي ينتهي إلى تأسيس "دولة ثيوقراطية".

(٢) إتجاه عقلاني ليبرالي يحاول التوفيق بين التراث والعقل، وإن تفرع منه تيار يصادر على التراث بالكلية، ويعتبره عبئاً معوقاً لحركة التطور.

(٣) إتجاه مادي جدلي تاريخي؛ يرى في التراث وتأثيره في الحاضر الراهن حقيقة موضوعية، يجب درسها وفحصها والإفادة من نتاج الدراسة في إزكاء الوعي؛ أو على الأقل في تعرية "الوعي الزائف".

وننوه بأن جل أصحاب تلك الاتجاهات الثلاثة لم يقدموا دراسات شافية عن التراث في شموله وتكامله؛ بقدر ما تناولوا بعض الموضوعات التراثية، أو قدموا دراسات نقدية معظمها مبتسر وتغص بأحكام القيمة المطلقة والحدية في معظم الأحيان. نستثني من هذا الحكم إنجازات د. محمد عماره المعبرة عن الاتجاه الماركسي أولاً، ثم تبنى صاحبها الاتجاه السلفي وأصبح أكبر رموزه. كذا مشروع د. حسن حنفي الضخم والعظيم معرفياً، المضبب إديولوجياً. وأخيراً مشروع صاحب الدراسة "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" ذي التوجه الماركسي. ويكمن اعتبار الإنجازات الثلاثة –تقريباً– معبرة عن الاتجاهات الثلاثة التي أشرنا إليها سلفاً.

أما عن الاتجاه السلفي؛ فله جذوره في التراث العربي الإسلامي؛ ممثلة في فكر "الأشعري" و"الغزالي" و"ابن تيمية"، وصولاً إلى جماعة "الإخوان المسلمين" وما انبثق عنها من تيارات الجماعات الأصولية المتطرفة المعاصرة.

وبرغم تعدد وتنوع تيارات هذا الاتجاه؛ يجمعها قاسم مشترك يتجلى في اعتبار التراث –بمفهومه الديني الضيق– معياراً أساسياً لتقييم الحاضر وأداة لصياغة مشروع المستقبل الطموح إلى تأسيس دولة ثيوقراطية.

ينهل هذا الاتجاه من أفكار "أبي الأعلى الموردودي" و"سيد قطب" الخاصةبالحاكمية وتكفير المخالفين؛ والجمع بين الدين والسياسة. الدين بمفهومه السني ليس إلا، والسياسة المستندة إلى "السيف"؛ بهما معاً يصيغ خطاباً إديولوجياً قاصراً معرفياً[٣]؛ على درجات متفاوتة في التطرف والتزمت[٤]، يدعي امتلاك الحقيقة ويعول على نفي الآخر[٥].

ويصوغ مشروعاً سياسياً مستمداً من ماضٍ مضبب في نظر أصحابه؛ إذ يختزلون التاريخ الإسلامي في عصر البعثة النبوية والخلفاء الراشدين، ويعتبرون "الدولة العثمانية" الأنموذج الأمثل لدولة المستقبل. ويكفرون سائر الفرق الإسلامية تأسيساً على حديث منحول؛ "حديث الفرقة الناجية"، ويؤولون القرآن لخدمة المقاصد السياسية. هذا فضلاً عن اعتبار حياة المسلمين الحالية "جاهلية ثانية".

يتسم الخطاب السلفي أيضاً بالقصور المعرفي؛ إذ أن العلم الديني وحده هو "العلم النافع"، وما عداه إنما هو نتاج عقول الغرب "الكافر"؛ المتآمر على الإسلام. ومع ذلك يدعي أصحابه إمتلاك الحقيقة الكلية تأسيساً على فهم خاطئ مؤداه أن القرآن الكريم يحوي علم الأوائل والأواخر، وتأويله للآية "ما فرطنا في الكتاب من شئ". ناهيك عن ادعاء احتكار تفسير القرآن وتأويله بما يخدم فكرهم السياسي القائم على مفهوم "الحاكمية"[٦]. هذا فضلاً عن سمات أخرى سبق لنا بيانها في دراسة سابقة؛ كالمماحكة والتعالي والكليانية والمفارقة... الخ[٧].

تلك هي أهم السمات والخصائص المميزة للخطاب السلفي بوجه عام؛ وإن تراوحت -من حيث الدرجة فقط- بين تياراته حتى ما اعتبر منها معتدلاً. دليلنا في ذلك كتابات أحد منظريه المعتدلين؛ حيث يعتبر ذيوع التطرف الديني "صحوة إسلامية" يجب ترشيدها حتى تحقق أهدافها. لذلك يدعو إلى نبذ العنف -من باب التكتيك المرحلي- لكسب المزيد من الأتباع والأنصار ملحاً على اتباع "اسلوب الحوار"، وتأجيل الخلافيات حول المسائل الهامشية -كالحجاب- والتفرغ لحسم

القضايا الكبرى بين سائر التيارات السلفية تلافياً للفرقة والتشرذم، وجمعاً للكلمة، وتوحيداً للصف من أجل تهيئة المناخ المناسب والوقت المواتي للمواجهة(٨).

وفي نفس المنحى؛ يعول سلفي آخر على ترشيد الخطاب السلفي عن طريق دعمه بالعقلانية، تأسيساً على أن التراث الإسلامي في عموميته يوفّق بين النقل والعقل؛ بل إن العقلانية –في نظره– منهج إسلامي اقتبسه الغرب من الإسلام وأسس عليه أسباب نهضته(٩). ويرى أن التوفيق بين النقل والعقل كفيل بتأسيس "وسطية إسلامية" تجمع بين الاستنارة والتجديد الذاتي(١٠)؛ لمواجهة الغرب المتآمر على الإسلام.

وغني عن القول أن نزعة الاعتدال تلك نتيجة لتعثر "الصحوة الإسلامية" المزعومة ورد فعل لإخفاقاتها، ومن ثم تعد تلك النزعة "تكتيتاً" يضمن للصحوة الاستمرار ويجنبها الوقوع في مزالق تهدد وجودها، وليست "استراتيجية" عامة منبثقة من الإديولوجيا السلفية. وليس أدل على ذلك من إهدار منظري هذا الاتجاه دم أحد العلماء المجددين بحق للفكر الديني؛ بعد اتهامه بالردة ودعوته للاستتابة(١١).

خلاصة القول؛ أن الاتجاه السلفي في موقفه من التراث يعول على الانتقائية والتلفيق والانتهازية نظراً لتغليبه المقاصد والغايات السياسية على الجانب المعرفي؛ بحيث يمكن اعتبار خطابه خطاباً إديولوجياً في المحل الأول.

أما عن الاتجاه العقلاني الليبرالي؛ فينطوي بالمثل على تيارات متعددة تجمعها خصائص مشتركة؛ أهمها تبني مناهج حداثية كالبنيوية والظاهراتية والسيموطيقا ومنهج التحليل النفسي والوضعية المنطقية. لكنها تختلف من حيث درجة الإنجاز في حقل التراث؛ فثمة تيار يكتفي بنقد التراث أو دارسيه، وآخر يركز الاهتمام على نقد الاتجاه السلفي، وثالث أنجز بالفعل مشروعات تراثية كبرى. هذا فضلاً عن إقتصار هموم البعض على الجانب المعرفي؛ بينما عوّل

البعض الآخر على تكريس المعرفة بالتراث لخدمة مشروعات سياسية واجتماعية تتراوح بين الإصلاح والثورة الشاملة(١٢).

على أن جميع التيارات تتبنى العقلانية والنقد المنهجي والتنوير سبيلاً إلى دحض الخطاب السلفي؛ وإن بدرجات متفاوتة. فالدكتور/ فؤاد زكريا –مثلاً– دأب –من خلال المنهج النقدي– على مناظرة أصحاب الاتجاه السلفي مفيداً من قدرته على الحجاج والجدل؛ برغم محدودية درايته بصدد التراث. ونشر معاركه –في هذا الصدد– في كتاب بعنوان "الحقيقة والوهم" الذي يبدي فيه طول باع في الجدل المنطقي، وتفنيد دعاوي الخصوم وفق منهج التحليل النفسي لشخوصهم(١٣).

والدكتور/ زكي نجيب صنّف كتاب "تجديد العقل العربي" بهدف دحض الاتجاه السلفي في التراث؛ بينما كتب العديد من المقالات في الصحف اليومية لتفنيد مزاعم السلفيين المحدثين؛ منبهاً إلى خطورة التطرف والهوس الديني في الحاضر والمستقبل.

والحق؛ أنه أجاد في الحالين معاً مفيداً من الفلسفة الوضعية المنطقية التي تبناها طوال حياته؛ برغم ما تتسم به من التبرير لسياسة "الأمر الواقع". على أن موقفه من التراث كان انتقائياً؛ إذ أشاد بالاتجاه العقلاني ممثلاً في المعتزلة والتوحيدي وابن رشد، ودعا إلى ضرورة إماطة اللثام عن هذا الاتجاه الذي أُضطهد طوال عصور التاريخ الإسلامي. لكنه لم يتجاوز في مقاصده الجانب المعرفي؛ فلم يعول على إحياء عقلانية القدماء؛ بقدر دعوته للأخذ بعقلانية الغرب التي أنجزت حضارة العصر(١٤). لذلك صدق الأستاذ/ محمود أمين العالم حين وسم دراسته للتراث وموقفه منه بأنه وقف عند حدود الشكل دون المضمون(١٥).

وعلى نفس النهج سار تلميذه د. عاطف العراقي الذي طالما ندد بالتراث وأرجع جوانبه المشرقة إلى الأخذ بعلوم اليونان "دون أن يقدم أدنى إنجاز لدعم موقفه هذا؛ سوى التشدق بالعقل والعقلانية في مقالات صحفية مبتسرة".

أما الدكتور/ عاطف أحمد؛ فقد اهتم بنقد المشروعات التراثية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن الماضي وفق منهج التحليل النفسي، وبطريقة جدلية؛ مقدماً في نفس الوقت رؤية موازية للتراث تأسيساً على قراءات ضافية وعميقة. لذلك كان أميناً حين أفصح عن دوره المحدد في نقد الفكر ليس إلا[١٦]؛ طارحاً ما أسماه "الإسلام النقدي"[١٧]، ومنوهاً بثلة من المفكرين التراثيين الذين أفادوا من مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في صياغة فكر إسلامي علمي في مقابل الفكر المؤدلج[١٨].

وفي نفس الإطار تتدرج محاولات د. نصر حامد أبو زيد الذي راجع الكثير من الأحكام المتواترة والخاطئة في كتابات التراثيين القدامى والدارسين المحدثين؛ مفيداً من علم اللسانيات والسميوطيقا على نحو خاص؛ بغية اختطاط طرائق مبتكره لتحرير التراث من الأسطرة والخرافة والتيولوجيا.

وإذ يحمد له طَرق موضوعات حساسة يتعلق بعضها بالنص القرآني – الأمر الذي أفضى إلى تكفيره من لدن السلفيين– يؤخذ عليه التعويل على "التفكيك" أساساً دون أن يحفل بالتفسير إلا فيما ندر. كما أن تلك الأحكام –في الغالب الأعم– سبقه إليها دارسون آخرون؛ بل مفكرون تراثيون كالجرجاني والزمخشري. وإذ عول على التاريخية أحياناً فكان ذلك من باب المغامرة؛ نظراً لقصور في معلوماته عن التاريخ الإسلامي. لذلك نرى أن حصاد إنجازاته لا يتعدى دراسة إشكاليات التراث؛ شأنه في ذلك شأن صديقه "محمد أركون". من هنا نرى أن خصومه بالغوا في التحامل عليه بنفس القدر الذي بالغ مؤيدوه في تقدير إبداعاته[١٩].

ولعل في أعمال خليل عبد الكريم ما يوحي بتعويله على المنهج النقدي المؤسس على "التوثيق"؛ خصوصاً في مجال تاريخ صدر الإسلام؛ الأمر الذي عرضّه أيضاً لانتقادات السلفيين.

أما عن جهود الأستاذ/ جمال البنا فتتجه أصلاً إلى تجديد التراث بعد نقده؛ خصوصاً في مجال الفقه الإسلامي الذي قدم بصدده تصوراً جديداً بحق ينم عن اجتهادات معمقة.

على أن أهم تلك الجهود تمثلت في مشروع حسن حنفي الضخم عن "التراث والتجديد"، والحق أن الدارسين اختلفوا في تصنيفه بين دارسي التراث، وهذا راجع إلى طبيعة منهجه الظاهراتي الشعوري الذي يعول على "الذات العارفة" باعتبارها مصدر المعرفة وأداتها في آنٍ. كذا إلى رؤيته التي ترى نوعاً ما من الإيجابية في جهود سائر الاتجاهات والتيارات. وفي كل الأحوال تميز بمنهجه النقدي الصارم في تناول أعمال القدماء، وكشف عن "عورات" مناهجهم ومواقفهم الموالية والمؤازرة للسلطة في الغالب الأعم. هذا فضلاً عن تقديمه تصوراً كلياً مفلسفاً عن التراث خصوصاً في مجال الفقه وأصوله وعلم الكلام والفلسفة؛ بحيث لم يخطئ محمود أمين العالم حين نعته "بالفيلسوف الإسلامي"، ووصف إنجازه بأنه يُعد "ثورة في الدراسات الإسلامية[٢٠]". لكنه أخطأ -فيما نرى- حين جعله من "السلفيين الجدد"، وحين رأى في نهجه ما يشي بالتاريخية.

وقد سبق لنا تقويم وثمين مشروع حسن حنفي باستفاضة في عدد من الدراسات؛ لذلك نحيل إليها[٢١] مكتفين بتقديم بعض الملاحظات العامة على النحو التالي:-

أولاً : أنه يُعد أول من درس التراث بجميع جوانبه؛ في حين اقتصر الآخرون على التراث الكلامي والفلسفي ليس إلا.

ثانياً : يُعد حسن حنفي ذا معرفة موسوعية بالتراث والفكر الغربي في آنٍ؛ الأمر الذي أتاح له تقويم إنجازات "الأنا" و"الآخر"؛ بغض النظر عن مبالغاته في امتداح التراث العربي الإسلامي وانتقاد الفكر الغربي.

ثالثاً : تحرير التراث من الأساطير والكرامات والمناقب وعلمنته وعقلنته؛ برغم مجازفاته -أحياناً- في إطلاق الأحكام المطلقة.

رابعاً : تفرده بين المفكرين الليبراليين في تبّني مشروع نهضوي يستهدف إصلاح الواقع الوطني والعربي والإسلامي على وجه العموم؛ قوامه الوقوف على المشترك العام بين سائر التيارات والاتجاهات والانطلاق منه إلى إديولوجيا مشتركة كمنطلق لمشروعه النهضوي.

خامساً : توظيف هذا الموروث المتفق عليه في تكوين "جبهة فكرية" من النخبة العربية والإسلامية المفكرة تضطلع بمهام الإصلاح؛ إن لم يكن الثورة.

سادساً : تعويله على "الغايات والمقاصد العملية والسياسية" على حساب الجوانب المعرفية إلى حد اتهامه من قبل البعض "بالتلفيقية".

أما عن الاتجاه الماركسي؛ فتمثله -فيما نرى- كتابات أحمد عباس صالح ومحمود أمين العالم وصاحب الدراسة.

وبخصوص جهود الأول، فتتعلق بتطبيق المادية التاريخية على تاريخ صدر الإسلام؛ حيث قدم تأريخاً معقلنا وعلمياً ومفسراً أحداثه بمعطيات الواقع الاقتصادي الاجتماعي؛ كما يشهد علي ذلك كتابه الرائد "اليمين واليسار في الإسلام".

أما عن جهود الأستاذ/ محمود العالم في حقل التراث؛ فتتمثل في نقد الكتابات التراثية قديماً وحديثاً بالدرجة الأولي؛ فلم يكتب دراسات مستقلة في حقل التراث برغم إحاطته العريضة بسائر جوانبه، وكافة اتجاهاته وتياراته. وينطلق الأستاذ/ العالم في نقده من الرؤية الجدلية المادية الصراعية التي ترى في التراث بمفهومه الشامل -الديني والفكري والأخلاقي والجمالي والسلوكي- وحدة مرتبطة بحركة الصراع السوسيو-سياسي داخل المجتمعات الإسلامية.

كما يرى في التراث رغم ماضويته عاملاً أساسياً مشكلاً لذهنيات الواقع في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة؛ ومن ثم يصبح التعامل معه ضرورة لفهم الواقع المعاصر في تلك المجتمعات.

أما عن منهجه في قراءته؛ فليس تطبيقاً آلياً لقوانين المادية التاريخية؛ بقدر ما يعتبرها علماً ومكتسباً إنسانياً عاماً في المعرفة يتعامل مع واقع مجتمعات متغيرة بعيداً عن الإديولوجيا، وأن هذا المنهج قادر على استيعاب وفهم تلك المتغيرات والمستجدات؛ متفقاً في ذلك مع "مكسيم رودنسون"(٢٢).

وبخصوص رؤيته للتاريخ الإسلامي -الذي في إطاره تخلق التراث- يرى أنه تاريخ صراع طبقات اجتماعية لكل منها ثقافتها ومواقفها وسلوكياتها. فالسلطة القائمة ما هي إلا الطبقة المسيطرة. ومن ثم فإن فكرها رغم سيادته لا ينفي وجود فكر الطبقات الأخرى؛ فهناك فكر السلطة وفكر المعارضين، وجماعهما معاً هو الذي يشكل التراث.

ويقيم الأستاذ/ العالم وزناً كبيراً للدين في التراث الإسلامي؛لا من حيث كونه عقيدة؛ بل لتسخيره إيديولوجياً في عملية الصراع الاجتماعي(٢٣). كما يرى أن التراث بمفهومه الشامل كان وسيظل مصدر إلهام ورؤى وأفكار تقف من الماضي موقف الإحياء أو الرفض أو التوفيق(٢٤). ومن ثم جرت "أدلجة" التراث بهدف توظيفه إما للإصلاح والنهضة أو التبرير للواقع الكائن أو إعاقة حركة التطور.

أما عن موقفه من التراث؛ فهو يرفض "التقليد" عموماً سواء أكان تقليداً للسلف أو الآخر، والتراث في نظره "ليس خيراً كله وليس شراً كله"(٢٥)، ومن ثم يجب فهمه واستيعابه باعتباره جزءاً من التراث الإنساني العام؛ ودراسته في ضوء الخصوصية التاريخية للمجتمعات الإسلامية.

أما عن محاولة صاحب الدراسة في دراسة التراث العربي الإسلامي؛ فتدخل في إطار المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي نعتقد أنه المنهج الوحيد القادر

على تفسير التراث وتثمينه؛ وهو ما أثبتناه من خلال عشرات الكتب والدراسات في هذا الحقل المعرفي، خصوصاً في مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي".

وإذا كان من الصعب علينا تثمين هذا الإنجاز؛ فمن واجبنا الوقوف عند بعض الملاحظات الهامة بصدد المشروع؛ نوجزها فيما يلي:

أولاً : أن العمل من إنجاز "مؤرخ" وظف التاريخ الإسلامي في دراسة التراث؛ وهو عمل غير مسبوق؛ إذ أن كل المشروعات التراثية أنجزها مفكرون لم يقدر لهم الإحاطة بهذا التاريخ الملغّز والمضبب.

ثانياً : أن الباحث في دراسته للتاريخ الإسلامي أعاد تأطيره وتحقيبه تأسيساً على رصد التحولات "السوسيو–سياسة".

ثالثاً : أن فهم واستيعاب التاريخ شكل رؤية المؤرخ في دراسة التراث –الذي درسه في شتى جوانبه– الأمر الذي مكنه من تطبيق المنهج المادي الجدلي التاريخي.

رابعاً : عول الباحث على الرصد الدقيق لحركة التاريخ وصيرورته ومقابلته بينهما وبين منعطفات صيرورة وحركة تكوين وازدهار وانهيار الفكر الإسلامي؛ الأمر الذي أفضى إلى ملاحظة الاتساق الكامل بين التاريخ وبين الفكر؛ دون أدنى اعتساف.

خامساً : بالقدر الذي أفاد فيه الباحث من التاريخ في تفسير التراث، أفاد أيضاً من دراسة التراث في إضاءة الكثير من الجوانب المبهمة في التاريخ الإسلامي؛ تأسيساً على حقيقة العلاقة العضوية والجدلية بين التاريخ والتراث.

سادساً : إذا كان الباحث قد أفاد من المادية التاريخية في دراسة التاريخ والتراث الإسلامي معاً؛ فإن تلك الدراسة أسهمت بالمثل في إثراء الفكر النظري الماركسي، من حيث فهم واستيعاب معارف كانت مهملة عند منظري الفكر الماركسي؛ قدامى ومحدثين.

سابعاً : يشي الإنجاز –في النهاية– بأهمية الرؤية الجدلية الصراعية في دراسة التاريخ والتراث من خلال التطبيق العملي للفكر النظري الماركسي القادر على تحويل التاريخ والتراث من مرحلة الرأي والنظر إلى حوار الحقيقة واليقين(٢٦).

تلك –باختصار– رؤية "بانورامية" لموقف الدارسين المصريين المعاصرين من التراث العربي الإسلامي؛ درساً وبحثاً، تأويلاً وتوظيفاً. نرجو أن نفيد منها في الوقوف على واقعنا الثقافي الراهن، والأهم توظيفها في إصلاحه وتطويره،،،

المراجع والتوثيق

(١) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٧.

(٢) محمد براده: سياقات ثقافية، ص٥، الرباط ٢٠٠٣.

(٣) محمود إسماعيل: الخطاب الأصولي المعاصر، ص١٠، القاهرة ١٩٩٦.

(٤) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٣، ١٤، القاهرة ١٩٩٢.

(٥) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛ ص١١ من المقدمة، بيروت ١٩٩٣.

(٦) محمود إسماعيل: المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩.

(٧) نفسه، ص٤٣، ٤٤.

(٨) أنظر: أحمد كمال أبو المجد: حوار لا مواجهة، ص١٠، ٦٩، الكويت ١٩٨٥.

(٩) أنظر: محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص٩، بيروت ١٩٨٠.

(١٠) نفسه، ص١٣.

(١١) أنظر: محمود إسماعيل: قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، ص٤٥ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٨.

(١٢) محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، ص٣٨، الكويت ١٩٩٣.

(١٣) نفسه، ص١١٢، ١١٣.

(١٤) نفسه، ص٤١.

(١٥) الوعي والوعي الزائف، ص١٤، ١٥.

(١٦) أنظر كتابه: الإسلام والعلمنة، ص١٤، القاهرة ٢٠٠٤.

(١٧) نفسه، ص١٥.

(١٨) نفسه، ص٢١، ٢٢.

(١٩) محمود إسماعيل: قراءات نقدية، ص٢٥، ٣٦.

(٢٠) أنظر: الوعي والوعي الزائف، ص٧٦، ٧٨.

(٢١) راجع: محمود إسماعيل: الإسلام السياسي، ص٣٢ وما بعدها،
إشكالية المنهج في دراسة التراث، ص٣٧ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٤،
في نقد الحوار الفكري بين حنفي والجابري، القاهرة ٢٠٠٤،
مفهوم التقدم في فكر حسن حنفي. دراسة في كتاب "قراءات نقدية في الفكر والأدب" – تحت الطبع.

(٢٢) راجع: محمود إسماعيل: مكسيم رودنسون... وداعاً – دراسة في مجلة "أدب ونقد". عدد ٢٢٧، يوليو ٢٠٠٤، ص١٣.

(٢٣) الوعي والوعي الزائف، ص ٣٦.

(٢٤) نفسه، ص٣٨.

(٢٥) نفسه، ص٧٣.

(٢٦) ذلك هو حكم بعض كبار الدارسين بصدد مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي".
أنظر: د. خليل أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ج٣، ص١٢٥٨، بيروت ٢٠٠٣.

التحامل على لغة القرآن

لماذا الآن؟

نعلم أن الإسلام تعرض لحملة ضارية تمتد جذورها إلى الثمانينات من القرن الماضي، حتى قبل أن يصدر "صمويل هنتنجتون" مؤلفه عن "صراع الحضارات".

إذ نبه "إدوارد سعيد" في كتابه "Covering Islam" إلى اعتبار الغرب – خصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية– الإسلام كخصم مرشح للصراع مع الغرب بديلاً عن الشيوعية، خصوصاً بعد اندلاع "الثورة الإيرانية" التي تكاتفت قوى الغرب مع قوى عربية لإخمادها. وتعاظمت تلك الحملة وازدادت ضراوة بعد انهيار الكتلة الشيوعية؛ فظهرت كتابات غربية ترى في الإسلام "إرهاباً" وفي المسلمين المتخلفين خطراً يهدد الحضارة الغربية. وقد ترجمت تلك الكتابات العدوانية –بعد أحداث ١١ سبتمبر– إلى حملات عسكرية نجحت في احتلال أفغانستان ثم العراق، والتحرش بسوريا وإيران لتلقى ذات المصير. وواكب ذلك التدخل في السودان لفصل الجنوب عن الشمال، كما يجري الإعداد الآن على قدم وساق لفصل إقليم دارفور.

كما تتعرض العروبة بالمثل لحملة أخرى موازية في محاولة لتمزيق العالم العربي إلى كيانات قزمية طائفية وإثنية، ونسخ هويته القومية لتحل محلها "الشرق أوسطية". من أجل ذلك تعمل الإدارة الأمريكية الحالية على تغذية النزعات القطرية الشوفينية، كالأمازيغية في شمالي أفريقيا والفرعونية في مصر، في كتابات مسمومة في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب؛ متحدية كافة الدول العربية التي اكتفت نظمها الحاكمة بالصمت المريب.

لم تتابع تلك الأحداث الجارية ولم تصدر من فراغ، بل تنطلق من مخطط معلن لإعادة صياغة الخريطة العربية بما يكفل ويرسخ الهيمنة الأمريكية. بل وجد مخطط مسيحي–يهودي يميني يتمثل في طائفة في أمريكا تعرف باسم "الميثودية" التي ينتمي إليها معظم رجالات الإدارة الأمريكية الحالية واليمين الديني الصهيوني

تعتنق أفكاراً دوجمائية مفادها أن عودة السيد المسيح لخلاص البشرية مرهون بإعادة بناء هيكل أورشليم مكان المسجد الأقصى!!

ولعل ذلك يفسر عربدة الجيوش الأمريكية في المنطقة والإسرائيلية في فلسطين.

وحتى يمكن تنفيذ هذا المخطط، فلا مناص من سحق الهوية العربية الإسلامية لشعوب المنطقة تحت شعار "الإصلاح" الذي تبنته بعض النظم العربية وسارعت إلى تنفيذه تحت دعاوى "تجديد الخطاب الديني" و"تحديث نظم التعليم" و"دمقرطة" الحكم ...الخ.

وإذا كان ذلك مبرراً من قبل بعد النظم العربية -حفاظاً على السلطة- ورضوخاً لمشيئة الإدارة الأمريكية، فما لا يمكن تبريره قيام جماعات مشبوهة تعلن تنصلها من العروبة هوية، ومن اللغة العربية وسيلة تفاهم واتصال. بل وإحياء الهيروغليفية كبديل يتسق مع دعواها عن "فرعونية" الهوية المصرية.

وخلال الأيام الأخيرة، وجد من يشكك في كون اللغة العربية هي لغة القرآن تحت شعار ضرورة تجديدها لمواجهة سنن التطور والعصرنة.

وليس غريباً أن يتصدى للدعوتين أناس لا صلة لهم أصلاً بالفكر ولا بالتراث، بل إن بعضهم من ذوي الثقافة الفرنسية ينطق اللغة العربية بلكنة "أعجمية". والبعض الآخر يرى أن الدارجة المصرية أصلها فرعوني لا عربي.!! وهلم جرا.

وما يلفت النظر حقاً أن مثل تللك الدعوات طرحت من قبل بعض الليبراليين المصريين المبهورين بالثقافة الغربية خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضي، لكن مشروعاتهم ذوت وأفلت لافتقارها إلى الحقيقة ومجافاتها للواقع. ثم جرت محاولات أخرى -على استحياء- إيديولوجية؛ لاقت ذات المصير، على الرغم من كون دعاتها من ذوي الثقافة الرفيعة شديدي الانبهار بالحضارة الغربية.

أما عن دعاة اليوم، فبرغم كونهم مغمورين ضحلي الثقافة، فإن دعوتهم ذات أبعاد سياسية وإيديولوجية تتسق مع دعاوى المخطط الأمريكي، إن لم تكن تشكل "طابوراً خامساً" له، في التحليل الأخير.

ولافتقار هؤلاء الدعاة الجدد إلى أدني رصيد معرفي، فقد اتخذوا من أدبيات أسلافهم كأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ولويس عوض وحسين فوزي .وغيرهم مرجعية يستندون إليها. وإن كان من الإنصاف تبرئة هؤلاء من السلف الصالح من دعاوي الخلف الطالح المعاصرين ومقاصدهم المشبوهة، إذ طرحوا ما طرحوا في إطار الاجتهاد المعرفي ليس إلا، وأسهموا –بحق– في تنوير الأذهان وتهذيب الوجدان على مستوى النخبة والشعب في آن.

لقد كانت دعوة "مصر للمصريين" تستهدف مواجهة الاحتلال البريطاني وتنحصر مقاصدها في تحقيق "الجلاء" وإنجاز "الدستور". وإذ أخفقت جهود "الأحرار الدستوريين" في تحقيق الهدف الأول نظراً لهشاشة "أسلوب التفاوض"، فقد وفقوا في إنجاز دستور ١٩٢٣ الذي يعد بحق إنجازاً شامخاً. أما عن مقاصد "الفرعونيين الجدد" المشبوهة، فقد تصدينا لدحضها في مقالات نشرت بجريدة "القاهرة".

ونتصدى في هذه الدراسة لدحض "فرية" التشكيك في أصالة لغة القرآن الكريم. وقبل مناقشة هذا الزعم، من المفيد أن نواجههم بخطأ وخطل مرجعيتهم المتمثلة في كتاب "الشعر الجاهلي" لطه حسين، ونرجئ الحديث عن لويس عوض ودراسته عن فقه اللغة العربية إلى دراسة تالية.

لا ننكر أن طه حسين من أهم رواد التنوير في تاريخ مصر الحديث، ومازال عقله النقدي التنويري الكبير موزعاً في كل العقول المستنيرة في مصر والعالم العربي على حد تعبير الصديق الشاعر "أحمد عبد المعطي حجازي". وفي نقده المناهج التراثية التقليدية وتبشيره بالمنهج العلمي وتطبيقه بالفعل في دراساته

عن التاريخ الإسلامي، كان ينطلق من مقولته المعروفة عن "هدم الهدم" من أجل إعادة البناء، وأسدى بذلك خدمة جلى للتاريخ والتراث العربي الإسلامي بتحريره من الخرافة والتيولوجيا والمنقبية والأسطرة. وفي اهتمامه بعلم اليونان -إلى حد تأسيس قسم لدراسة الكلاسيكيات في كلية الآداب لأول مرة- لم يكن يعني إحلال الفكر اليوناني محل الفكر العربي الإسلامي، بقدر ما سلك الرواد المسلمون الأوائل في ترجمة هذا التراث واستيعابه وتصحيح أخطائه كخطوة أولى لازمة للإبداع والإضافة.

لذلك، فنقدنا لتجربته مع "الشعر الجاهلي" لا يعني التشكيك ألبته لا في معارفه، ولا نواياه ومقاصده، كما عمد بعض ناقديه -حتى من تلامذته- بعد صدور هذا الكتاب. لقد كان اجتهاداً معرفياً يحتمل الصواب والخطأ منزهاً عن أية مقاصد مشبوهة أو غايات إيديولوجية، كما هو حال المتذرعين بكتابه كمرجعية و"بقميصه" كتبرير لدعواهم. وحسبنا أنه اعترف بأخطائه، وأعاد نشر كتابه المجدد بعنوان "في الأدب الجاهلي". بل أعلن أن هدفه لم يتجاوز حد إثارة حوار بنّاء يستهدف نقد "المتواتر" واستجاشة العقل للتفكير والنقد البنّاء.

أما عن "مفتاح" فهم ما كتبه في "الشعر الجاهلي"، فيكمن في نقمته على المناهج الأزهرية التي تعول على "التقليد" وتغلق أبواب "الاجتهاد"، إحياء لثقافة "عصر الانحطاط" وتحريم وتجريم التيار العقلاني النقدي في الفكر الإسلامي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تأثير انتمائه السياسي لحزب "الأحرار الدستوريين" الذي استكتبه في صحيفته، وكان سبباً لإيفادة في بعثته إلى فرنسا. لذلك تأثر بفكر رائده لطفي السيد أحد أقطاب "الليبرالية". كما زاد هذا التأثر بعد أن اطلع في "باريس" على الثورة المنهجية والمعرفية في حقل الأدب والإنسانيات والعلوم الاجتماعية. ولا ننكر تأثير الفكر التراثي ممثلاً في "مقدمة ابن خلدون" التي أعد

بصددها أطروحته العلمية، بل قد يكون الغزالي بمنهجه في "الشك" طريقاً إلى قناعته "بالشك الديكارتي" كمنهج في المعرفة.

تلك هي مكونات وركائز ومقومات "مخيال" طه حسين الذي قارب به إشكالية "الشعر الجاهلي"، ومن خلاله أيضاً نسج خيوط "مصريته" المربوطة بثقافة عالم "البحر المتوسط"؛ دون أن يشكك تلميحاً أو تصريحاً في عروبة مصر. فماذا عن مضمون الكتاب؟.

بدءاً، نرى أن فكرته المحورية عن لغة القرآن الكريم، والتي قال أنها بعيدة الصلة عن اللغة العربية الأصلية، بل هي أقرب إلى "السريانية". هذه الفكرة لم تكن إبداعاً ينسب إلى طه حسين؛ فقد سبقه إليها بعض المستشرقين مثل "جويدي"، وحاول طه حسين برهنتها بنصوص تراثية. وفي هذا الصدد عول على إشارات وردت عند "ابن سلام"، فضلاً عن نص مقتضب "لأبي عمرو بن العلاء" وربما على بعض نصوص كتاب "شعوبيين" واتخذها قرائن دلل بها على فكرته.

ومفاد تلك الفكرة –التي أثارت لغطاً ولجاجاً وصخباً معرفياً وسياسياً– أن اللغة العربية الأصلية هي لغة أهل "حمير"، وحمير هي قبيلة عربية جنوبية استوطنت اليمن وأسست آخر دول اليمن قبل ظهور الإسلام. بينما كانت لغة القرآن الكريم هي لغة عرب الشمال "العدنانية". وإذا كان عرب الجنوب "القحطانية" هم أصحاب اللغة العربية الأصلية، فإن عرب "العدنانية" كان لهم لغة أخرى بعيدة الصلة عن لغة القحطانية. تلك اللغة التي تعلمها نبي الله "إسماعيل بن إبراهيم" عليهما السلام عن طريق قبيلة "جرهم".

إذن فلغة القحطانية هي لغة العرب الأصليين أي من عرفوا باسم "العرب العاربة" أما لغة العدنانيين فهي تتعلق بالعرب "المستعربة".

ونحن نشكك في هذا التقسيم "الاستشراقي"، لا لشئ إلا لأن القبائل العربية كانت دائمة التنقل والترحال. وأن العدنانية، خصوصاً قبيلة "جرهم" كانت في

الأصل تقطن في اليمن، ثم نزحت إلى الشمال نتيجة ظروف مناخية أو ضغوط سياسية، حيث كانت ممالك اليمن يمتد نفوذها إلى الشمال. وفي تلك الممالك اختلطت الدماء العربية، وتوحدت لغتها، مع اختلاف اللهجات ليس إلا. هذا لا يعني أن "العرب العاربة" هم عرب شبه الجزيرة العربية جميعاً وعلى السواء. أما "المستعربة" فهم العرب من خارج شبه الجزيرة الذين استعربوا نتيجة اتساع بعض ممالك الجنوب؛ كالأنباط والمناذرة والغساسنة والتدمريين وكنده وغيرها.

أما قبيلة "جرهم"، فكانت في الأصل قبيلة يمانية نزحت إلى الحجاز، وإبان وجوها في الوطن الجديد لعدة قرون طويلة كان من الطبيعي أن تتطور لغتها متأثرة بمعطيات الإقليم، الأمر الذي جعل لغتها تختلف نوعاً ما عن لغة القبائل المقيمة في اليمن.

تعلّم إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام اللغة العربية عن جرهم في صيغتها الجديدة التي من المؤكد أنها انتشرت في مناطق شاسعة، الأمر الذي جعلها لغة القرآن الكريم. لعل ذلك يفسر نص أبي عمرو بن أبي العلاء بأن "ما لسان حمير بلساننا، ولا لغتهم لغتنا". لذلك أخطأ طه حسين حين استخلص مقولته عن كون لغة القرآن مغايرة للغة "حمير" اليمانية.

يعود الخطأ أيضاً إلى تأويل مقولة "ابن سلام" عن العرب العاربة والعرب المستعربة، فاعتبر "جرهم" من العرب المستعربة، والصواب أنها عاربة تحدثت بلغة حمير بعد أن مسها التطور. فلغة القرآن الكريم من ثم ليست إلا صيغة أو لهجة منبثقة عن لغة اليمانيين.

أما عن حكمه بأن تلك الصيغة كانت وثيقة الصلة باللغة السريانية، فلا يعني قطعها مع اللغة العربية في صيغتها اليمانية بقدر ما يؤكد حقيقة كون السريانية والعربية والحبشية والعبرانية تنتمي إلى مصدر واحد يتمثل في الأصل السامي. لذلك فالاختلاف في قواعد تلك اللغات أقل بكثير من "القاسم المشترك"

بينهما. وإذ أثبت الدكتور سليمان جزين أن بلاد اليمن هي الموطن الأول للسامية، تكون اللغة العربية هي الأصل الذي انبثقت منه السريانية والحبشية والعبرانية.

وتأسيساً على ذلك، نرى أن طه حسين تسرع في حكمه سالف الذكر، دون دراسة متأنية ومعمقة للقضية. يظهر ذلك بوضوح في حرج موقفه حين طرحت القضية للتحقيق. وكان المحقق هو النائب العام "طاهر نور" الذي تعمق دراسة القضية، وأثار تساؤلات ذكية لم يستطيع طه حسين أن يقدم عنها إجابات شافية.

من تلك الأسئلة ما تعلق بمصادر طه حسين التي استقى منها نظريته، ومنها ما اختص بالفرق -في نظر طه حسين- بين لغة القرآن الكريم ولغة حمير، وما يتعلق بمدى معرفته بالسريانية... وغيرها الكثير من الأسئلة مما لم يستطع طه حسين الإجابه عنها بطريقة مقنعة. بل إنه ضمن إجاباته تلك اعترف بأن اللغات تتطور كالكائن الحي إلى الحد الذي تختلف فيه في المراحل الأخيرة عنها في حال النشأة، بما يؤكد عكس ما ذهب إليه.

لذلك، اقتربت رؤية المحقق من الحقيقة حين ذهب إلى أن اللغات السامية "بنات أم واحدة"، ومن ثم فإن لغة القرآن مثلت العربية الفصحى التي سادت اللهجات حين نزول الوحي.

وأدى تورط طه حسين في المسألة إلى ذيوع مقولة لطف السيد بأن "مصر للمصريين". والسبب نفسه أغفل انتماء الثقافة المصرية إلى العروبة، وتراوحت رؤيته في هذا الصدد بين الانتماء الفرعوني، وبين التوجه "للبحر المتوسط".

وهو في توجهه السياسي هذا كان مدفوعاً أيضاً بمصالحه الذاتية، الأمر الذي ورطه في موقفه السياسي، خصوصاً حين نصر الأحرار الدستوريين من أمثال محمد محمود وإسماعيل صدقي، وهما من هما في الاستبداد والتعالي، بينما حمل على "سعد زغلول" زعيم الأغلبية صاحب التوجهات الوطنية الشعبية، وهو أمر أخذه عليه المؤرخ الصديق د. يونان لبيب رزق.

وليس أدل على هشاشة أطروحته المشككة في لغة القرآن من تراجعه والتخلي عنها حين أعاد نشر كتابه تحت عنوان "في الأدب الجاهلي".

لم يدرك طه حسين حقيقة "تاريخية" اللغة العربية، تلك التي تأثرت -نتيجة النشاط التجاري في بلاد العرب خلال العصور القديمة- بلغات متعددة كالفارسية والحبشية واليونانية والقبطية، كما أثرت بدورها في تلك اللغات، ليس فقط في الألفاظ، بل في قواعد النحو والصرف. وقد وقف الصديق المرحوم "د. أحمد مختار عمر" على تلك الحقيقة وبرهنها بإسهاب وإقناع في كتابه الفذ "تاريخ اللغة العربية في مصر" الذي أثبت فيه تأثير العربية في اللغة القبطية قبل الإسلام وبعده، كذا تأثرها باللغة القبطية في الوقت ذاته.

ونحن في غنى عن إثبات تأثير اللغة العربية في اللغات الأوربية الحديثة، فذاك أمر وقف عليه المستشرقون الذين اعترفوا بأن العربية كانت بمثابة اللغة العالمية في العصور الوسطى.

لم تبلغ العربية مكانتها المتفوقة تلك إلا نتيجة ازدهار العلوم والفنون والآداب العربية في العصور الوسطى، فازدادت ثراء، بينما يرجع ترديها حالياً إلى التخلف الحضاري في العالم العربي المعاصر. وهذا يؤكد طبيعة اللغة ككائن حي، إذ أن ازدهارها أو تخلفها مرهون بحظ متحدثيها من التحضر أو التخلف.

ومع تخلف اللغة العربية المعاصرة، إلا أن علماء اللسانيات -من أمثال الدكتور/ أحمد الغوصي- أثبت في دراسته عن "اللسانيات بين النظرية والتطبيق" أن اللغة العربية الكلاسيكية تنطوى على الكثير من المقومات التي تجعلها لغة عصرية، وأن اللغويين العرب القدامى توصلوا إلى الكثير من النظريات اللسانية الحديثة.

لعل في العرض السابق ما يدحض حجج "الفرعونيين الجدد" ودعاويهم الزائفة عن إحياء "الهيروغليفية" لتحل محل العربية، كذا الدعوات المغرضة التي

تشكك في لغة القرآن الكريم تحت شعارات التجديد والإصلاح. وحسبنا تنبيه هؤلاء وأولئك إلى أن اللغة العربية استوعبت قديماً -خلال العصر العباسي- تراث "الأوائل" من اليونان والفرس والهنود، وأصبحت لغة العلم والتجارة في العالم بأسره. كذا وجب التنويه بأن بعض الجامعات العربية -خصوصاً في سوريا- ما انفكت تدرس العلوم الحديثة باللغة العربية.

وختاماً، إذ أثبت هذا العرض مناقشة أحد مرجعيات "الفرعونيين الجدد" ممثلاً في كتاب "الشعر الجاهلي" لطه حسين، فإن دراسة أخرى يجري إعدادها عن مرجعية أخرى، تتمثل في كتاب "فقه اللغة العربية" لمؤلفه "لويس عوض"، سنوالي نشرها في العدد التالي،،،

إشكالية المنهج في تواريخ العصر المملوكي

عز الدين بن شداد أنموذجا

ثمة مقولة متواترة -خاطئة- عن ازدهار الفكر التاريخي في مصر إبان العصر المملوكي. ومرد ذلك إلى انبهار المؤرخين المحدثين بكثرة عدد مؤرخي العصر، ووفرة ما ألفوا، بل إن المقريزي صنف وحده ما يزيد على ثلثمائة كتاب ورسالة. كما تعاظمت ظاهرة ضخامة المؤلف الواحد، حتى أن كتاب "نهاية الأدب" للنويري يقارب ثلاثين مجلداً. صحيح أن أعداد المؤرخين بمصر تزايدت في هذا العصر، وذلك لهجرة الكثيرين من المشارقة من بلادهم واستوطنوا مصر، نتيجة الغزوات المغولية والصليبية. كما استقر بها أيضاً الكثيرون من مؤرخي بلاد المغرب والأندلس، تحت تأثير تعاظم الخطر النصراني وتفكك إمبراطورية الموحدين. وكتب هؤلاء وأولئك في شتى ضروب المعارف التاريخية، فكان العصر عصر "موسوعات" حوت معارف شتى ذات صلة بالتاريخ.

لكن نظرة مدققة تكشف عن التدهور الكيفي في الفكر التاريخي برغم الازدهار "الكمي"، إذ أن معظم ما كتب كان نقلاً واقتباساً عن السابقين، دون أدني إبداع أو ابتكار، كما فشت ظاهرة "السطو" على مؤلفات المؤرخين القدامى ونسبة ما سرق إلى من سرق.

ولم تقتصر تلك الظاهرة على مؤرخي مصر وحدها، بل كانت شائعة في كل أقطار العالم الإسلامي، حيث كان تدهور الفكر الإسلامي برمته خلال عصر أطلق عليه ابن خلدون "عصر الانحطاط". وقد سبق لنا تبيان ذلك كله في مجلدات ثلاثة من مشروعنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"[1]، بما يغني عن البيان.

وقد أرجعنا التدهور إلى أسباب سوسيو-تاريخية، تمثلت في سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي العسكري على أطلال الطبقة الوسطى -حاملة العلم- التي اختفت أو كادت. وانعكس الأساس الاقتصادي على الأحوال السياسية والأوضاع الاجتماعية، ومن ثم الحياة الفكرية، إذ آل الحكم في أقطار العالم الإسلامي -في الغالب الأعم- إلى حكومات "العسكر"، ومعظمهم عناصر غير عربية، تولت الحكم

عن طريق "الغلبة"، في صورة "أوتوقراطيات" استبدادية متسلطة. كما اختفت الطبقة الوسطى نتيجة تدهور الأحوال الاقتصادية وسيطرة قوى أجنبية على طرق التجارة البحرية، كما تهددت التجارة "البينية" نظراً لإنعدام الأمن من جراء الحروب الداخلية بين النظم القائمة.

بديهي أن تفرز هذه الأوضاع مردودها السلبي على النشاط العلمي والفكري. إذ اختفت الاتجاهات العقلانية والعلمية التجريبية بعد تحريم العلوم الدنيوية، باعتبارها "علوماً غير نافعة". أما العلوم الدينية فقد تحولت إلى "التقليد"؛ حيث اعتبر "الابداع" بدعاً وضلالات. ولم يقدم فقهاء ومحدثو العصر إلا شروحاً وملخصات وحواشي ومختصرات لكتب السابقين. وحرمت الفلسفة وجرم المشتغلون بها؛ ليسود "التصوف الطرقي" الخرافي والتهويمي حتى أصبح يمثل ثقافة الحكام والمحكومين في آن.

بديهي أن يتدهور الفكر التاريخي؛ موضوعاً، ومنهجاً، غاية ومقصداً؛ باعتباره جزءاً من الثقافة العامة آنذاك. فقد تقلصت موضوعاته لتنحصر في التواريخ الإقليمية والسير الخاصة بالحكام والمشاهير، وطبقات الفقهاء والمحدثين، فضلاً عن الأحداث السياسية والوقائع العسكرية. أما الكتابة في "التواريخ العالمية" فقد اختفت أو كادت لغلبة النزعات الإقليمية والسخائم العنصرية والصراعات الطائفية. ولم يتعد التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي تسجيل الكوارث الطبيعية، وتفشي الأمراض والأوبئة، والنزاعات العرقية والنزعات الطائفية.

ولا غرو، فقد تدهورت مكانة علم التاريخ، إذ شكك الفقهاء في مغزاه وجدواه واعتبروه من قبيل "العلم غير النافع". ودخل المؤرخون في جدل عقيم معهم دفاعاً عن العلم وتبريراً لوجوده. مثال ذلك، أن المؤرخ "ابن حجر العسقلاني" أفتى بأن الاشتغال بالتاريخ حلال، لا حرام، كما أفتى "الكناني" المؤرخ بأن الشريعة تبيح الاشتغال به[2]. وصنف "السخاوي" كتاب :الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" لإثبات:

فوائد العلم وجدوى الاشتغال به. وللغرض نفسه صنف "السيوطي" كتاب "الشماريخ في علم التاريخ"، وكتب "الكافيجي" "مختصر علم التاريخ"[3].

على أن أهم أسباب تدهور العلم وتجليات هذا التدهور تكمن في "إشكالية المنهج"؛ موضوع هذه الدراسة. وقضية المنهج تنطوي على عدة أبعاد، هي "المرجعية" و"طرائق الكتابة" و"مسألة الموضوعية" و"قضية التأويل والتفسير".

فلنحاول تناول كل بعد على حدة تناولاً عاماً؛ ثم تعميق ما نستنتجه من أحكام من خلال تقديم دراسة لأحد مؤرخي العصر؛ وهو المؤرخ "عز الدين بن شداد"؛ تأكيداً لما نذهب إليه.

بصدد مسألة "المرجعية"، نلاحظ أن الكثيرين من مؤرخي العصر كانوا "مؤرخي بلاط" موالين للسلطة، أو من المشتغلين في دواوين الإدارة، أو من المؤرخين–المحدثين، أي من علماء الحديث المشتغلين بالتاريخ. بديهي أن يعتمد المؤرخون السلطويون على مشاهداتهم، باعتبارهم "شهود عيان"، أو على عناصر مشاركة في الأحداث بدرجة أو بأخرى. كما قدر لهم الاستعانة بالوثائق في كتابة تاريخ معاصريهم، والنقل من مؤلفات السابقين بخصوص العصور الماضية. لكنهم –مع ذلك– لم يوظفوا تلك المصادر المهمة بل أحجموا –في ظل إكراهات السلطة– عن تدوين الحقائق التي عاينوها. أما ما نقلوه عن المؤرخين السابقين، فلم يعملوا فيه النقد والنظر، بل عولوا على الاقتباس حتى بالنسبة لأخطاء السابقين، بما ينم عن جهل من ناحية، وتغليب "الرواية" على "الدراية" من أخرى.

وينسحب نفس الحكم على المؤرخين–المحدثين، خصوصاً وأنهم لم ينقلوا إلا عن مصادر تتعلق بمذاهبهم، وأحجموا عن الإفادة من كتب مخالفيهم في المذهب.

لذلك لم يخطئ أحد الدارسين الثقاة حين ذهب إلى أن مؤرخي العصر "لم يقدموا أدنى جديد مبتكر"[4]. والأدهى شيوع "السرقات الأدبية"[5] بين معظمهم،

فكانوا يسطون على كتابات السابقين، دون إشارة إلى المصدر، بما يوحي بأنها من إبداعهم، كما هو حال المقريزي، على سبيل المثال[6].

أما عن تبويب المعلومات وتصنيفها؛ فقد اعتمدوا نهج القدماء في "النظام الحولي"؛ الأمر الذي فت في وحدة الموضوع وتكامل بنيته. ونادراً ما عالجوا التاريخ كموضوعات، لكن غلب عليها التكرار والاجترار، نظراً لضآلة المعارف، والافتقار إلى أدوات الكتابة التاريخية.

ناهيك عن ضمور "ملكة النقد"؛ لغلبة "التقليد"، وتوجيه الاهتمام للسند على حساب المضمون، خصوصاً بالنسبة للمؤرخين–المحدثين الذين يفضلون "الرواية" على "الدراية".

بديهي أن تتسم العروض بالخلل والتخليط، لغياب الوعي ببناء الموضوع وتسلسل تداعياته.

بخصوص مسألة "الموضوعية"، نلاحظ أن حظها عند مؤرخي العصر كان ضئيلاً، خصوصاً عند مؤرخي البلاط الذين كان همهم تبرير سياسات الحكام، بالحق أو بالباطل. ولم يكن بوسعهم "الحياد" خلال عصر مار بالمحاذير والضغوط والإكراهات.

أما المؤرخون–المحدثون، فقد تفننوا في تعرية خصومهم المذهبيين والتنديد بشخوصهم ومذاهبهم. وحسبنا حكم "السيوطي" على "ابن إياس" بأنه "ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً، ونصب لأكل لحومهم خواناً"[7].

وقد يفسر ذلك بنقمته على "الأكابر والأعيان" باعتباره مؤرخاً "شعبياً" تصدى لتجريح الأرستقراطية وتعرية مفاسدها.

على أن الأمر تعدى "التعرية والتجريح" إلى "التكفير"؛ خصوصاً عند المؤرخين–المحدثين[8]. لذلك –وغيره– شاع بين المعاصرين أن "التاريخ أساسه الكذب"[9].

من هنا، فشت "المجازفات" عند المؤرخين التي تنم عن الجهل وانعدام الدراية، على حد قول "ابن إياس"(10).

وإن كان الإنصاف يقتضي الاعتراف بوجود ثلة من المؤرخين اتسمت كتاباتهم بقدر كبير من الموضوعية، بل إن بعضهم لم يتورع عن نقد السلطة ومؤرخيها، فضلاً عن تعرية مفاسدها ومفاسدهم(11)، كما هو حال "ابن حجر"، و"ابن الأعرج" الذين انحازا إلى الرعية. وحسبنا أن الأخير دعا إلى إصلاح شامل في أجهزة الدولة الإدارية والمالية والقضائية، وندد بالشطط الجبائي، وطالب بتشكيل جهاز رقابي من "موظفين أكفاء ثقاة وقضاة وكتاب شهود"(12).

ويشاركه "السيوطي" موقفه، حيث أثر عنه رفض ما قدمه السلاطين إليه من إنعدمات، واعتكف بمنزلة احتجاجاً على مظالمهم(13).

أما عن رؤى مؤرخي العصر وموقفهم من مسألة "التعليل" و"التأويل"، أي "التفسير"، فقد غلب عليها الطابع الديني الغيبي، فالتاريخ في "مخيالهم" "قدر إلهي" يجب التسليم به، والخضوع له، وصيرورته منوطة "بمخلص تبعث به العناية الإلهية على رأس كل مائة سنة".

وفي هذا الصدد كتب "السيوطي" كتاب "التنبئة عمن يبعث الله على رأس كل مائة".

ونظراً لغياب العلوم التجريبية وذيوع التصوف الطرقي، غصت كتابات المؤرخين بالخرافات والشعوذات، والتسليم بالكرامات والخوارق(14).

ولا غرو، فقد امتهن بعضهم الاشتغال بالسحر والتنجيم، كالمقريزي، فربطوا بين وقوع الحوادث وبين حركة الأفلاك. وطبيعي أن يشذ بعض مؤرخي العصر عن القاعدة العامة، حيث اعتبروا التاريخ ووقائعه نتاج "فعاليات بشرية" وإرادات إنسانية.

وفي هذا الصدد قدم المقريزي بواكير رؤية عن تأثير الاقتصاد في الاجتماع والسياسة، وذلك في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة". وقد بالغ –لذلك– بعض دارسيه فاعتبره "مؤرخاً مادياً تاريخياً"[15]. وهو حكم لا يتسق مع إيمانه بالتنجيم[16]، كذا الاعتراف بتأثير الكرامات والخوارق في تفسير الأحداث والوقائع.

كما نلتمس نظرة واقعية للتاريخ عند بعض مؤرخي الشيعة[17]، نظراً لاحتفاظهم بمعارف فلسفية وعقلانية وعلمية تجريبية.

أما عن مقاصد مؤرخي العصر من كتابة التاريخ، فتشي –بالمثل– بتدهور الفكر التاريخي. إذ تحمل مقدمات معظم مؤلفات العصر حقيقة المقاصد الدنيوية وإن غلفوها بمسوح ديني أحياناً، وادعاءات وهمية بترشيد الحكام ونصحهم لصالح الرعية. لقد استهدف معظمهم التكسب والارتزاق عن طريق تبجيل الحكام وتحويل مساوئهم إلى فضائل وتبرير سياساتهم الجائرة[18].

وبصددلغة وأسلوب الكتابة، فقد مال –في الغالب الأعم– إلى الركاكة والاهتمام بالصنعة اللفظية والمحسنات البديعة على حساب المضامين والمعاني. كما فشت الألفاظ الأعجمية، نظراً لعجمة الحكام ومؤرخيهم كما هو حال "ابن تغري بردي"، على سيبيل المثال.

لذلك –وغيره– لا نبالغ إذا ما حكمنا بتدهور الفكر التاريخي في هذا العصر، وهو تدهور يعود بالأساس إلى "الفقر المنهجي". وهو حكم قال به بعض المؤرخين المحدثين، إذ ذكر "مرجوليوث"[19] "أن النقل الشائع والسطو سمة بارزة في هذا العصر. والاجترار والتكرار بديل للإبداع والابتكار" وقال "روزنتال"[20] "[21]لقد عزف مؤرخو العصر على نغمة واحدة "قوامها" المجازفة والجهل لذلك فمعظم ما كتب –في نظر "محمد مصطفى زيادة"– "كان معيباً" لذلك أيضاً "لم تحظ كتاباتهم بثقة الدارسين المحدثين"[22].

تلك رؤية عامة سنحاول مزيداً من برهنتها بعرض الأفكار الأساسية التي طرحها تلميذنا النابه د. سند أحمد سند عن منهجية المؤرخ "عز الدين بن شداد" في رسالته للدكتوراه. تلك الأفكار التي لا تختلف كثيراً عما ذهبنا إليه في حكمنا السابق.

ولد العز بن شداد بحلب عام ٦١٣ هـ. وبرع في العلوم الدينية، وأحاط بطرف من العلوم الدنيوية. رحل إلى مصر عام ٦٥٨ هـ. واتخذها موطناً ومستقراً، حيث اتصل بالبلاط المملوكي، وحظي برعاية "الظاهر بيبرس" فتقلد الكثير من المناصب العليا، حتى وفاته عام ٦٨٤ هـ.

ويشي ذلك بتيسر أحواله فعاش حياة الطبقة الأرستقراطية؛ الأمر الذى انعكس على كتاباته التاريخية؛ إذ كان "مؤرخ بلاط". كما حذق علوم التفسير والحديث والفقه، وكان شافعي المذهب، الأمر الذي أثر في منهجه التاريخي، كما سنوضح في حينه.

له مصنفات شتى في العلوم الدينية، كما ألف في التاريخ "الروض الزاخر في سيرة الملك الظاهر" و"الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة"، و"تحفة الزمن في طرف أهل اليمن"، فضلاً عن تذييل لكتاب "الكامل" لابن الأثير.

فماذا عن نهجه في دراسة التاريخ؟

بخصوص "مرجعيته"، كان شاهد عيان لكثير من أحداث عصره، حيث شارك في بعض الحملات العسكرية، كما خبر حياة البلاط المملوكي، وعقد صلات وطيدة مع الكثيرين من علماء ووجهاء عصره، فضلاً عن رحلاته وتسفاراته إلى الخارج.

لذلك استمد مادة تاريخية أصلية هامة وظفها فيما كتب من تواريخ[23].

وفضلاً عن ذلك "سمع عن شهود عيان" واطلع على الكثير من الوثائق، لكنه لم يفد منها الإفادة المرجوة، إذ زين بنصوصها مؤلفاته "دونما تحليل أو

تخريج، على الرغم من أهميتها بصدد النظم المملوكية، الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية[24].

أما عن تأريخه للعصور السابقة، فقد اعتمد على النقل والاقتباس، ويحمد له إثبات مصادره أحياناً، كذا إفادته من مصنفات مؤرخين شيعة من المعاصرين والقدامى[25].

أما عن تصنيفه وترتيبه الأحداث التاريخية، فقد اتبع "النظام الحولي"[26]، شأنه شأن جل معاصريه، وإن أرّخ لأطلال المدن والآثار تأريخاً يعتمد طريقة "الموضوعات". وفي نهاية كل "حولية"، كان يسجل تراجم لرجالات الدولة والوجهاء والمشاهير والعلماء والشعراء.

أسلوبه ينم عن اهتمام بالبديع، ولغته سليمة، وإن استخدم بعض ألفاظ العامية أحياناً. يؤخذ عليه الإسراف في استخدام "المنهج الحواري" دون الاكتفاء بذكر المحتوى والمضمون، كذا الإسراف في الاستشهاد بالشعر[27].

يتفرد عز الدين بن شداد بسمة إعمال النقد فيما نقل عن المؤرخين السابقين؛ إذ كان يعمل العقل والنظر في الروايات ويرجح ما يراه منطقياً مقنعاً. كما تفرد بمعالجة موضوعات جديدة، مثل وصف الآثار الباقية عن القرون الخالية[28].

ولعله تأثر في ذلك بكبار المؤرخين السابقين من أمثال "البيروني". كما كان منصفاً حين أعلن عن غموض الحقائق المشتبهة، وعدم قدرته على البت فيها[29]؛ مقرراً "أن التاريخ معرض للتصديق والتكذيب، وأن واضعه سائق نفسه إلى التعنيف والتثريب".

هذها فضلاً عن وقوفه على الأسباب التي تحول بين المؤرخ وبين الوقوف على الحقائق، ملخصاً إياها في "الخصومة والتحاسد والمداخنة" بين الفقهاء، كذا بين "الملوك وتغلب بعضهم على بعض"[30].

. ومع ذلك كان مؤرخاً "مقلداً"، لكن تقليده –حسب قوله– كان "للمؤرخين العدول. على أن قوله مشكوك فيه؛ خصوصاً وأنه نقل الكثير عن مؤرخين اهتموا بالأساطير –كالواقدي– دون تمحيص أو نقد. ويرجع ذلك –فيما نرى– إلى إتّباعه نهج أهل الحديث الذين غلبوا الرواية على الدراية.

وهذا يقود إلى محاولة الوقوف على رؤيته للتاريخ وتفسير وقائعه وأحداثه. كانت رؤيته "دينية" تعول على القضاء والقدر. "فالتاريخ من ثم محكوم بالعناية الإلهية". وله شعر في هذا المعنى نقتبس منه قوله:–

من لزم الصبر نال بغيته　　　　وطاعته السعود في الفلك.

ويشي ذلك بإيمانه –مثل سائر مؤرخي عصره– بالصلة بين طوالع الأفلاك وحركة النجوم وبين الوقائع التاريخية.

ناهيك عن أخذه بكرامات المتصوفة، وأقوال المنجمين، والرؤى المنامية[31].

وكان يعتبر عصر الرسول "ص" والخلفاء الراشدين أنموذجاً يجب احتذاؤه، شأنه شأن السلفيين[32].

ومن ثم قال بالتفسير الأخلاقي للتاريخ، فلطالما قيم الحكام والمشاهير من خلال منظور أخلاقي.

ومع ذلك، يحمد له ولوج باب "التفسير الاقتصادي الاجتماعي" –ربما دون وعي– حين تحدث عن تأثير التجارة في الصراع الإسلامي–الصليبي، كما ندد بالبورجوازية التجارية، مبدياً اتسام كبار التجار بالفساد والرشوة والسرقة أحياناً[33].

أما عن موضوعيته، فمشكوك فيها، إذ برر كل أخطاء الحكام وسياساتهم الجائرة حفاظاً على وضعيته الأرستقراطية. كما سكت تماماً عن ذكر الأحداث المتعلقة بهذه المفاسد، في حين تحامل على الرعية الذين كانوا في نظره من "أهل الزنا واللواط"[34].

خلاصة القول؛ أن الفكر التاريخي تدهور في مصر المملوكية -منهجياً- الأمر الذي انعكس سلباً على مقومات علم التاريخ الأخرى، وأن هذه الظاهرة كانت سائدة في كل أقطار العالم الإسلامي الذي عاش -آنذاك- "مرحلة الإقطاعية العسكرية"؛ وهو أمر يؤكد مقولتناعن "سوسيولوجية الفكر"،،،

***

المصادر والتوثيق

(١) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي -طور الانهيار، مجلدات ١،٢،٣، القاهرة ٢٠٠٤.

(٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج٣، ص١٥٥، بيروت ١٩٩٠.

(٣) محمد مصطفى زيادة: المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي، ص٨، القاهرة ١٩٤٩.

(٤) نفسه، ص١٤.

(٥) أنظر: أحمد عبد الرازق: المصادر المملوكية المتأخرة، ص٣١،٣٢، القاهرة ١٩٧٤.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج٣، ص٤٥.

(٧) أنظر: محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص٣٩.

(٨) ابن الأعرج: تحرير السلوك في تدبير الملوك، ص٦٠، القاهرة، د.ت.

(٩) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص٧٤، بغداد ١٩٦٤.

(١٠) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج٢، ص٢٨٨، د.ت.

(١١) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص١٩.

(١٢) ابن الأعرج: المرجع السابق، ص٣١-٣٩.

(١٣) عبد المنعم ماجد: الدولة الأيوبية، ص١١، القاهرة ١٩٩٧.

(١٤) روزنتال: المرجع السابق، ص١١٦.

(١٥) أنظر: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص٤٠٣،٤٠٤، دمشق، د.ت.

(١٦) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص٧٥.

(١٧) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج٣، ص١٧٨، القاهرة ١٩٦٢.

(١٨) روزنتال: المرجع السابق، ص٨٦.

(١٩) مرجوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، الترجمة العربية، ص١٧٤، بيروت، د.ت.

(٢٠) روزنتال: المرجع السابق، ص٩٠.

(٢١) أنظر: المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي، ص٩٠.

(٢٢) أنظر: Blochet: Histoire des Saltans Mamluks, P.9, Paris, 1919.

(٢٣) سند أحمد سند: العز بن شداد مؤرخاً، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، مخطوطة، ٢٠٠٤م، ص١٤٣.

(٢٤) نفسه، ص ٥٨-١٦٠.

(٢٥) نفسه، ص٢٠٨.

(٢٦) نفسه، ص٢١٣.

(٢٧) نفسه، ص٢٢٩،٢٢٨.

(٢٨) نفسه، ص٢٣٩.

(٢٩) نفسه، ص٢٤١.

(٣٠) نفسه، ص٢٤٣.

(٣١) نفسه، ص٢٤٩،٢٥٠،٢٥١.

(٣٢) نفسه، ص٢٥٦.

(٣٣) نفسه، ص٢٥٧.

(٣٤) نفسه، ص٢٦١.

* * * * *

تاريخ المغرب

في كتابات المشارقة المحدثين

تتصدى الدراسة لمقاربة مقولة متواترة عن اهتمام المؤرخين والمفكرين والأدباء المغاربة المعاصرين بماجريات النشاط الفكري في المشرق العربي، في الوقت الذي يحجم فيه نظراؤهم في المشرق عن تلك الماجريات في أقطار المغرب العربي، على الرغم من تعاظم النشاط الفكري في تلك الأقطار. وهو أمر طالما نبه إليه المغاربة بصورة تدعو إلى الأسف، بل والاتهام بالقصور الناجم عن نزعة شوفينية متعصبة. وقد أفضى هذا الشعور إلى ظهور نزعة شوفينية مماثلة عند بعض المفكرين والدارسين المغاربة تتمحور حول مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والمغرب"، وهو مفهوم يتردد كثيراً منذ العقد الأخير من القرن الماضي في بعض الأدبيات المغربية المعاصرة، بصورة تسترعي الانتباه، وتثير الأسف والأسى، خصوصاً وأن القائلين بها حاولوا –باعتساف– سحبها على العلاقات التاريخية بين المشرق والمغرب منذ العصور الإسلامية الأولى.

والحق أن تاريخ وحضارة العالم الإسلامي –مشرقاً ومغرباً– يشكلان وحدة حضارية –على الأقل– بفضل العروبة والإسلام والتاريخ المشترك الذي جمع العالم الإسلامي بأسره –رغم تعدد أقطاره– في إطار مفهوم "دار الإسلام". بل إن تقسيم "دار الإسلام" إلى مشرق ومغرب لم يكن على أساس جغرافي –كما هو الآن– بل جرى حسب وجود العاصمة التي تمثلت في "المدينة" ثم انتقلت إلى "دمشق" ثم "بغداد" فعرفت الأقاليم التي تقع شرق العاصمة بالمشرق، في حين كان مصطلح "المغرب" يعني الأقاليم التي تقع غربيها.

فكانت الشام ومصر في العصر العباسي ضمن بلاد المغرب، حسب التقسيم الإداري الذي أخذ به جغرافيو ذلك العصر. فضلاً عن خضوع سائر أقاليم "دار الإسلام" لنظم موحدة اقتصادياً وعسكرياً، بحيث لم توجد أدنى خصوصية لبلاد المغرب تميزها عن أقاليم المشرق.

وعلى الصعيد الاجتماعي جرى "تعريب" المغاربة إثنياً ولغوياً وثقافياً كسائر الشعوب التي فتحها المسلمون. كما عرفت بلاد المغرب سائر الفرق الإسلامية التي وفدت إليها من الشرق.

وإذ ظهرت حركات الاستقلال السياسي عن الخلافة العاسية، فكان ذلك تعبيراً عن ظاهرة عامة عمت العالم الإسلامي بأسره. بل إن معظم مؤسسي الكيانات السياسية المستقلة في المغرب كانوا في الأصل مشارقة.

لقد خضعت سائر أقليم "دار الإسلام" لصيرورة تاريخية موحدة لم تشذ عنها بلاد المغرب بحال من الأحوال، فلم تتمتع بخصوصيةمزعومة إلا في مخيال المستشرقين ومن أخذ عنهم من المغاربة المحدثين، الذين طرحوا مفهوم "القطيعة" بديلاً عن التواصل بين المشرق والمغرب. ولا غرو، فتلك الدعوى الباطلة من نسج خيال مؤرخين فرنسيين كانوا في الأصل من رجال الإدارة الاستعمارية إبان فترة الاحتلال، من أمثال جورتييه وهنري تيراس وشارل أندريه جوليان، كرد فعل لجهود العرب المشارقة -خصوصاً في مصر التي كانت موئلاً لزعماء الحركات الوطنية المغربية- في مد يد العون لإخوانهم المغاربة في حروب التحرير.

ونظراً لوجود شريحة "مفرنسة" من "الإنتلجنسيا" المغاربية إلى الآن، فمازالت تعمل عملها لتكريس "القطيعة" المزعومة. غير أن الإنصاف يقتضي الإشادة والتنويه بالغالبية العظمى من تلك النخبة المغاربية التي تطرح الهوية المغاربية العربية الإسلامية باعتبارها حقيقة تاريخية واقعية، وتلعب دوراً هاماً في التصدي لأدعياء "القطيعة" على الصعيد المعرفي، وتعمل جاهدة على توثيق عرى التواصل الفكري مع المشرق العربي، خصوصاً بعد طرد الاستعمار وتعريب التعليم والنظم والادارة.

تلك مقدمة لازمة لتبيان دور المؤرخين المشارقة في التأريخ لبلاد المغرب بنفس الدرجة التي يؤرخون بها سائر الدول العربية والإسلامية.

فمعلوم أن تاريخ المغرب كتبه المستشرقون الفرنسيون -خصوصاً- وفق رؤية تكرس الإقليمية والإثنية والطائفية المذهبية، وذلك إبان فترة الاحتلال.

ومع ذلك وجد ثلة من المؤرخين المغاربة -آنذاك- حرصت على مواجهة هذا الاتجاه، رغم ما شاب كتاباتها من إنشائية وخطابية وافتقار إلى المنهج العلمي في الكتابة، كما هو الحال بالنسبة لكتابات علال الفاسي ومحمد علي دبوز على سبيل المثال. ودأب هؤلاء على الاستعانة بالعرب المشارقة للإسهام في عملية التعريب بعد تحقيق الاستقلال. وفي الوقت نفسه دأب المشارقة بعد تأسيس الجامعات والمعاهد العلمية على الاهتمام بتاريخ المغرب القديم، ووجه الكثيرون من طلابه لإنجاز عدد من الرسائل العلمية في هذا الحقل. وقام الدكاترة جلال يحيي وأحمد عزت عبد الكريم وصلاح العقاد بنفس الدور بصدد تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، وتخرج على أيديهم أساتذة في هذا المجال من أقطار المغرب العربي، فضلاً عن المصريين الذين أعير بعضهم للعمل في الجامعات المغاربية، فأحكموا أواصر الاتصال بين المؤرخين المغاربة والمشارقة، وتتلمذ على أيديهم جيل من المؤرخين المغاربة من أمثال عبد الهادي التازي ومحمد التازي وعبد الكريم كريم وغيرهم.

وقد لا يتسع المقام لتقديم حصر شامل عن جهود المشارقة في الاهتمام بتاريخ المغرب في سائر العصور، لذلك نقتصر في دراستنا هذه على إلقاء أضواء عامة على جهود المؤرخين المهتمين بتاريخ المغرب في العصور الإسلامية، مع تقديم أنموذج عن مؤرخ مصري قام بجهود محمودة في هذا الصدد.

ففي سوريا، فتحت جامعة دمشق أبوابها للطلاب المغاربة، كما أوفدت بعض أساتذتها المتخصصين في التاريخ الإسلامي للتدريس في جامعات دول المغرب العربي. ونشير في هذا الصدد إلى جهود الدكتور/ سهيل زكار الذي وقف

على الكثير من المخطوطات المغربية الهامة، وحقق ونشر بعضها بمشاركة مؤرخين وباحثين مغاربة.

وفي العراق، أسهم الدكتور/ طه زنون في إجلاء بعض خفايا تاريخ المغرب الإسلامي، خصوصاً في حقل "الهستوغرافيا".

وفي مصر، كان الاهتمام بتاريخ المغرب الإسلامي أسبق وأغزر. ففي جامعة القاهرة، تخصص الدكتور/ حسين مؤنس في هذا المجال، وأنجز عدة مؤلفات رائدة وهامة، منها "فتح العرب لبلاد المغرب" و"تاريخ المغرب الإسلامي". أما الدكتور/ حسن أحمد محمود فقد أرّخ لدولة بني زيري في تونس، ودولة المرابطين، فضلاً عن انتشار الإسلام والثقافة العربية في بلاد المغرب. ولاقت كتاباته -ولا تزال- إقبالاً واهتماماً من قبل المؤرخين المغاربة المحدثين، نظراً لجهوده في دحض المناهج والأحكام الاستشراقية، وتأكيد وتأصيل الهوية العربية الإسلامية. وعلى يديه تخرجت أجيال من المؤرخين العرب المشارقة والمغاربة لاتزال تنهج نهجه في دراسة تاريخ المغرب الإسلامي. كما أشرف على الكثير من الرسائل الجامعية في "معهد الدراسات الإفريقية"، معظمها يتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المغربي.

بالمثل، أسهمت "كلية دار العلوم" بجامعة القاهرة بدور بارز في هذا المجال بفضل جهود الدكتور/ حسن علي حسن عبد العواد وتلامذته، فأرخوا لكثير من الدول المغاربية، فضلاً عن تقديم دراسات رصينة عن النظم والحضارة في المغرب الإسلامي.

وننوه بجهود المرحوم الأستاذ/ محمد عبد الله عنان في الكشف عن الكثير من المخطوطات المغربية ونشرها، فضلاً عن موسوعته الهامة عن "دولة الإسلام في الأندلس" التي تضمنت تاريخ المغرب الإسلامي بداهة، نظراً للإتصال الوثيق بين تاريخ الإقليمين.

واهتمت جامعة الإسكندرية بتاريخ المغرب الإسلامي، فأنجبت جيلاً من المؤرخين الرواد، من أمثال الدكاترة أحمد فكري وأحمد مختار العبادي وسعد زغلول عبد الحميد والسيد عبد العزيز سالم. فقد أنجز الدكتور/ أحمد فكري دراسات رائدة عن العمارة والفنون في المغرب. وحقق الدكتور/ العبادي بعض المخطوطات الخاصة بتاريخ المغرب، فضلاً عن دراسات ضافية أنجزها مع تلامذته المغاربة حين أعير للتدريس بجامعة محمد الخامس في الرباط. أما الدكتور/ سعد زغلول عبد الحميد والدكتور/ السيد عبد العزيز سالم فقد كتب كل منهما موسوعة في تاريخ المغرب الإسلامي سياسياً وحضارياً. وشارك الجميع في إعداد الكثيرين من الباحثين المتخصصين في هذا التاريخ يقومون بتدريسه في الكثير من الجامعات العربية.

وفي جامعة عين شمس، كان المرحوم الدكتور/ عبد المنعم ماجد من المهتمين الأوائل بتاريخ المغرب الإسلامي، وله دراسات ضافية عن النظم الإسلامية في المغرب، خصوصاً في عصر الدولة الفاطمية. وتتلمذ على يديه جيل من الدارسين في هذا المجال من المصريين والجزائريين، من أشهرهم الدكتور/ سنوسي يوسف الذي أرّخ لقبيلة زناتة، والدكتور/ موسى لقبال الجزائري الذي كتب الكثير عن قبيلة كتامة.

على أن الاهتمام بتاريخ المغرب الإسلامي تسرب إلى الكثير من الجامعات الإقليمية في مصر التي يدرس فيها هذا التاريخ كمقرر أساسي على يد أساتذة مرموقين من أمثال د. حسن خضيري في جامعة جنوب الوادي، ود. نريمان عبد الكريم في جامعة المنوفية، ود. عبد الحميد حمودة في جامعة الفيوم، ود. عفيفي محمود في جامعة بنها. ولهم جميعاً تلامذتهم المتخصصون في الدراسات العليا، ممن أنجزوا رسائل جامعية معتبرة في هذا المجال. كما أعير بعضهم إلى الجامعات العربية -ومنها المغاربية- فأسهموا في مواصلة جهود أساتذتهم في كتابة تاريخ

المغرب الإسلامي، مفيدين من المنهجيات الكلاسيكية والمستحدثة في عقلنته وعلمنته، وتحريره من سلبيات الاستشراق.

كما ظهرت أجيال جديدة من المؤرخين المغاربة تنحو هذا النحو لتسهم بدورها في إعادة كتابة تاريخ بلدانها وأقليمها في إطار رؤية مغاربية متصلة بالرؤية العامة للتاريخ الإسلامي ووفقت في تحقيق هذا التاريخ منتقلة به إلى طور التفسير والتنظير.

يستخلص من العرض السابق عدة حقائق هامة نوجزها فيما يلي:-

أولاً : ضآلة الكتابات المشرقية بصدد تاريخ المغرب عامة والمغرب الإسلامي خاصة قبل تاسيس الجامعات العربية.

ثانياً : بعد تأسيس هذه الجامعات جرى الاهتمام بتاريخ المغرب، حيث خصصت له مقررات درست ضمن دراسة التاريخ الإسلامي العام.

ثالثاً : قام بالتدريس جيل من المؤرخين الرواد المتخصصين الذين فتحوا باب الدراسات العليا التي خرجت جيلاً آخر من المتخصصين العرب -والمغاربة- فضلاً عن إعارة بعضهم إلى الجامعات المغاربية حيث تتلمذ عليهم جيل جديد من المؤرخين المغاربة الشبان أكثر دراية بالمنهجيات المستحدثة والإفادة منها في دراسة تاريخهم.

رابعاً : إتسمت جهود تلك الأجيال السابقة على جمع وتحقيق المصادر المغاربية المخطوطة والإفادة منها في تحقيق وقائع تاريخ المغرب الإسلامي.

خامساً : تلت ذلك مرحلة تعليل وتأويل وتفسير وتنظير التاريخ المغاربي وتحريره من إسار الرؤية الاستشراقية ومناهجها التجزيئية المخلة.

سادساً : اتسعت وتعاظمت دوائر بحث هذا التاريخ بفضل عقد الندوات والمؤتمرات العلمية في معظم جامعات ومراكز البحث التاريخي في العالم العربي، وصدور دوريات متخصصة لنشر الأبحاث والدراسات وتداولها بين المؤرخين

المشارقة والمغاربة على السواء، الأمر الذي أفضى إلى تعاظم الاهتمام بهذا التاريخ وازدهاره كماً وكيفاً.

تلك رؤية عامة، سنحاول تعميقها من خلال دراسة أنموذج لمؤرخ شرقي متخصص في تاريخ المغرب الإسلامي قدر له العمل بالتدريس في بعض الجامعات المغربية، وهو كاتب هذه الدراسة.

تخرج الباحث من كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٢ ليتخصص في دراسة التاريخ الإسلامي المغاربي بإشراف المرحوم/ د. حسن أحمد محمود، وحصل على درجة الماجستير في موضوع "سياسة الأغالبة الخارجية" عام ١٩٦٧. وأثبت من خلال هذه الدراسة وثوق العلاقات السياسية والحضارية بين إفريقية الأغلبية والمشرق الإسلامي، مبرزاً القسمات المشتركة والخصائص المميزة من خلال رؤية حضارية تتمثل في مقولة "التنوع في إطار الوحدة".

وفي عام ١٩٧٠ نال درجة الدكتوراه في موضوع "الخوارج في بلاد المغرب"، حيث عرض لحقيقة الوحدة المذهبية في العالم الإسلامي بأسره، مبرزاً وفود المذاهب الإسلامية من المشرق إلى بلاد المغرب، ودور المغاربة في الإثراء الفكري لتلك المذاهب بعد أن تحولت إلى "إيديولوجيات" أسفرت عن تأسيس كيانات سياسية مغاربية كانت على صلة حضارية بالكثير من دول المشرق الإسلامي، برغم الانفصال السياسي وعدم التبعية للخلافة الشرقية.

وفي عام ١٩٧٥ أعير الباحث للتدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة فاس المغربية وقضى بها عشرة أعوام متصلة، قدر له خلالها إنجاز العديد من الدراسات في تاريخ المغرب الإسلامي وتكوين جيل جديد من المؤرخين المغاربة الشبان المتخصصين في تاريخ المغرب، كما تخصص بعضهم في تاريخ المشرق.

من أهم تلك الدراسات كتاب "مغربيات – حقائق جديدة"، حيث تضمن نظرية جديدة عن "إمارة بورغواطة" في المغرب الأقصى، فأثبت أن البورغواطيين لم يكونوا "زنادقة" –حسب رؤية السابقين– بل كانوا مسلمين على المذهب الخارجي الصفري.

تضمن الكتاب أيضاً دراسة عن "المعتزلة في المغرب" حيث أثبت الباحث بصددها البعد السياسي للإعتزال في المغرب، فضلاً عن البعد الفكري، وأثرهما معاً في إزكاء الوعي السياسي والعدل الاجتماعي في البيئة المغربية.

وفي دراسة ثالثة عن "الصراع ين المالكية والشيعة في المغرب" وقف على حقيقة العلاقات السياسية والمذهبية بين المشرق والمغرب، وأثبت حقيقة امتزاج الدعوات السياسية بالعقائد المذهبية، ونجاحها في المغرب، ثم توجهها إلى المشرق لتحرز نجاحات أرحب اتساعاً وأعمق تأثيراً، وهو أمر يبرز ويؤكد جدلية العلاقة والاتصال السياسي والحضاري بين المشرق والمغرب.

أما عن موضوع "العلاقات الخارجية بين المغرب والأندلس والمشرق" فقد اعتمد فيه الباحث على نصوص جديدة للمؤرخ الأندلسي "ابن حيان" أثبت من خلالها حقيقة التواجد الحضاري في دار الإسلام نتيجة التبادل التجاري والعلاقات الثقافية، برغم الخلافات السياسية والاختلاف المذهبي.

وفي كتابه "الأدارسة –حقائق جديدة" أثبت الباحث– لأول مرة– حقيقة قيام دولة الأدارسة في المغرب الأقصى نتيجة دعوة مذهبية جمعت بين التشيع الزيدي والاعتزال، كما أبرز دور الأدارسة في حركة إتمام تعريب المغرب الأقصى ونشر الإسلام في بلاد السودان الغربي.

خلال تلك الفترة، شارك الباحث في عديد من المؤتمرات الخاصة الهامة في هذا المجال نشر معظمها في الدوريات العلمية في مصر وتونس والمغرب.

كما تخرج على يديه جيل من المؤرخين المغاربة أسهموا في دراسة تاريخ المغرب الاقتصادي والاجتماعي والفكري، من أشهرهم هاشم العلوي وأحمد الطاهري وإبراهيم القادري ومحمد تضغوت وأحمد المحمودي وعبد الإله بلمليح الذين قاموا بدورهم في تطوير الدراسات المغربية خصوصاً بعد تأسيس مركز "التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي" بجامعة المولى إسماعيل بمكناس الذي ينتدب الباحث لإلقاء محاضرات دورية بصدد الجديد عن تاريخ المغرب، جرى نشرها وتداولها بين المتخصصين المغاربة تباعاً.

عاد الباحث إلى مصر عام ١٩٨٥ ليعمل أستاذاً في جامعة عين شمس، دون أن تنقطع صلته بالمغرب، حيث أشرف على الكثير من الطلاب المغاربة في مصر والمغرب، فأنجزوا أطروحات هامة في حقل التاريخ المغربي الإسلامي. هذا فضلاً عن تكويت جيل من المؤرخين المصريين المتخصصين من أشهرهم د. نريمان عبد الكريم التي تدرس الآن في جامعة المنوفية، ود. عصمت دندش الأستاذة بجامعة محمد الخامس بالرباط. كما شارك في العديد من المؤتمرات والندوات التي عقدت في الكثير من الجامعات العربية وقدم دراسات كثيرة عن تاريخ المغرب وحضارته والعلاقات السياسية والثقافية بين المشرق والمغرب من أهمها دراسة عن "دور التنظيم السري الإباضي في إحكام الصلة بين إباضية عمان والإباضية في المغرب".

وأخرى عن "القطيعة الأبيستيمولوجية بين المشرق والمغرب-حقيقة أم خرافة؟" تصدى فيها لمناقشة نظرية "الجابري" في هذا الصدد، مثبتاً أن العلاقة بين الطرفين علاقة تواصل وعطاء متبادل، لا قطيعة أو انفصال.

أعير الباحث أستاذاً بجامعة الكويت عام ١٩٨٨ وقضى بها أعواماً ستة درس خلالها تاريخ المغرب الإسلامي، وأنجز بعض المؤلفات والدراسات في الحقل ذاته، كما نشر عدداً من الدراسات في مجلات "عالم الفكر" و"حوليات كليةالآداب"

و"المجلة العربية للعلوم الإنسانية" من أهمها دراسة بعنوان "المشترك الفكري والسياسي بين الموحدين في المغرب والمريدين في الأندلس"؛ التي أثبت فيها حقيقة الأصول المذهبية الشرقية لنظيرتها في الغرب الإسلامي. كذا دراسته عن مدى تأثر نظريات ابن خلدون بأفكار جماعة "إخوان الصفا".

وبعد عودته إلى مصر أصدر ثلاثة كتب عن الموضوع الأخير، أحدثت حواراً ساخناً بين المؤرخين والدارسين العرب، كما واصل الباحث جهوده في مجال الدراسات العليا فأشرف على الكثير من الرسائل الجامعية الخاصة بتاريخ المغرب الإسلامي. بعضها يتعلق بالمدن المغربية، مثل نكور وطبنه وتلمسان، والبعض الآخر خاص بالتاريخ الاقتصادي، مثل "التجارة في بلاد المغرب في عصري الولاة والاستقلال"، والثالث يتعلق بالتاريخ الاجتماعي، مثل "الرقيق في بلاد المغرب حتى القرن الرابع البحري" و"العامة في المغرب الأقصى حتى بداية عصر المرابطين" ...وهلم جرا.

كما شارك الباحث في مناقشة العديد من الرسائل العلمية الخاصة بتاريخ المغرب الإسلامي وحضارته في الجامعات المصرية والجزائرية والمغربية.

هذا فضلاً عن المشاركة في كثير من المؤتمرات والندوات العلمية الخاصة بهذا التاريخ في مصر وبعض العواصم العربية، وقدم أبحاثاً متخصصة في الحقل ذاته.

هذا فضلاً عم مؤلفات مثل "نقد الحوار الفكري بين حنفي والجابري"، و"قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر"، و"مقاربات نقدية في الفكر والأدب" و"إشكالية المنهج في دراسة التراث" و"المهمشون في التاريخ الإسلامي"، وكلها تتضمن موضوعات تتعلق بمفكري ومؤرخي العرب -وكثير منهم مغاربة- فضلاً عن موضوعات خاصة بتاريخ المغرب الإسلامي.

لذلك، جرى تكريم الباحث من قبل زملائه وتلامذته المغاربة، فاختاروه عضواً شرفياً "بالجمعية المغاربية للتاريخ والآثار"، وعضواً مشاركاً "بمركز الدراسات الأندلسية وحوار الحضارات".

ويواصل الباحث جهوده في توثيق عرى العلاقات بين الجامعات المغربية وجامعة عين شمس، من حيث التبادل العلمي والثقافي، ونشر الأبحاث المشتركة في دوريات مصرية ومغربية. كما يواصل الجهود في نشر مقالات ودراسات في الصحف والدوريات العربية خصوصاً المصرية والمغربية يتعلق الكثير منها بالفكر المغاربي المعاصر وتقديم رواده المغاربه إلى القارئ العربي.

أما عن أهم إسهامات الباحث في مجال دراسة تاريخ وتراث المغرب الإسلامي، فهو ما تضمنه مشروعه "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" -صدر في عشرة مجلدات- الذي أثبت من خلاله حقيقة وحدة الصيرورة في التاريخ الإسلامي العام برغم الاختلافات السياسية أحياناً، على أساس أنها لا تجب وحدة التطور الاقتصادي والثقافي في جناحي "دار الإسلام". كما أثبت أيضاً ونظر لحقيقة "سيولة" و"اتصال" التراث العربي الإسلامي الذي أسهم المغاربة فيه بدور لا يقل عن إسهامة نظرائهم المشارقة بحال من الأحوال.

خلاصة القول، أن المؤرخين المشارقة أسهموا بدور واضح في إثراء وإضاءة تاريخ المغرب الإسلامي، وأن جهودهم في هذا الصدد تنطلق من رؤية صحيحة مفادها وحدة التاريخ الإسلامي العام والحضارة الإسلامية العربية برغم القطيعة السيايسة في بعض الأحيان.

* * * * *

محتوى الكتاب

الموضوع	الصفحة

كتب للمؤلف

(١) الأغالبة – سياستهم الخارجية.

(٢) الخوارج في بلاد المغرب.

(٣) الحركات السرية في الإسلام.

(٤) قضايا في التاريخ الإسلامي – منهج وتطبيق.

(٥) مغربيات – دراسات جديدة.

(٦) فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.

(٧) مقالات في الفكر والتاريخ.

(٨) الأدارسة في المغرب الأقصى – حقائق جديدة.

(٩) تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

(١٠) الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين.

(١١) الخطاب الأصولي المعاصر – الآليات والقسمات.

(١٢) فرق الشيعة بين الدين والسياسة.

(١٣) دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي.

(١٤) إخوان الصفا – رواد التنوير في الفكر العربي.

(١٥) نهاية أسطورة – نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا.

(١٦) هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟

(١٧) الخطاب الديني المعاصر – بين التقليد والتجديد.

(١٨) مقاربات نقدية في الفكر والأدب.

(١٩) إشكالية المنهج في دراسة التراث.

(٢٠) المهمشون في التاريخ الإسلامي.

(٢١) التراث وقضايا العصر.

(٢٢) في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري.

(٢٣) الفكر الإسلامي في العصر الحديث – بين السلفيين والمجددين.

(٢٤) الإقطاع في العالم الإسلامي.

(٢٥) الفكر التاريخي في المغرب الإسلامي.

(٢٦) قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر.

(٢٧) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور التكوين.

(٢٨) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الازدهار – الخلفية السوسيو-تاريخية.

(٢٩) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الازدهار – العلوم والآداب والفنون.

(٣٠) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الازدهار – فكر الفرق وعلم الكلام والفلسفة والتصوف.

(٣١) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الازدهار – الفكر التاريخي.

(٣٢) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار – الخلفية السوسيو-تاريخية.

(٣٣) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار – العلوم والآداب والفنون.

(٣٤) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار – الفلسفة والتصوف.

(٣٥) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – طور الانهيار – الفكر التاريخي.

(٣٦) سوسيولوجيا الفكر الإسلامي – محاولة تنظير.

(٣٧) أحزان القلب والوطن – شعر.

(٣٨) مقاطع من سفر العودة – شعر.

(٣٩) الزمن الآتي – شعر.

(٤٠) ثغرة في جدار الوهم – مجموعة قصصية.

(٤١) العروبة والإسلام – بين الإرجاف والإنصاف.

(٤٢) الخلافة الإسلامية – بين الفكر والتاريخ.

(٤٣) آراء ورؤى في الفكر والتاريخ والفن والأدب.

(٤٤) بين الأسطغرافيا والميثولوجيا.

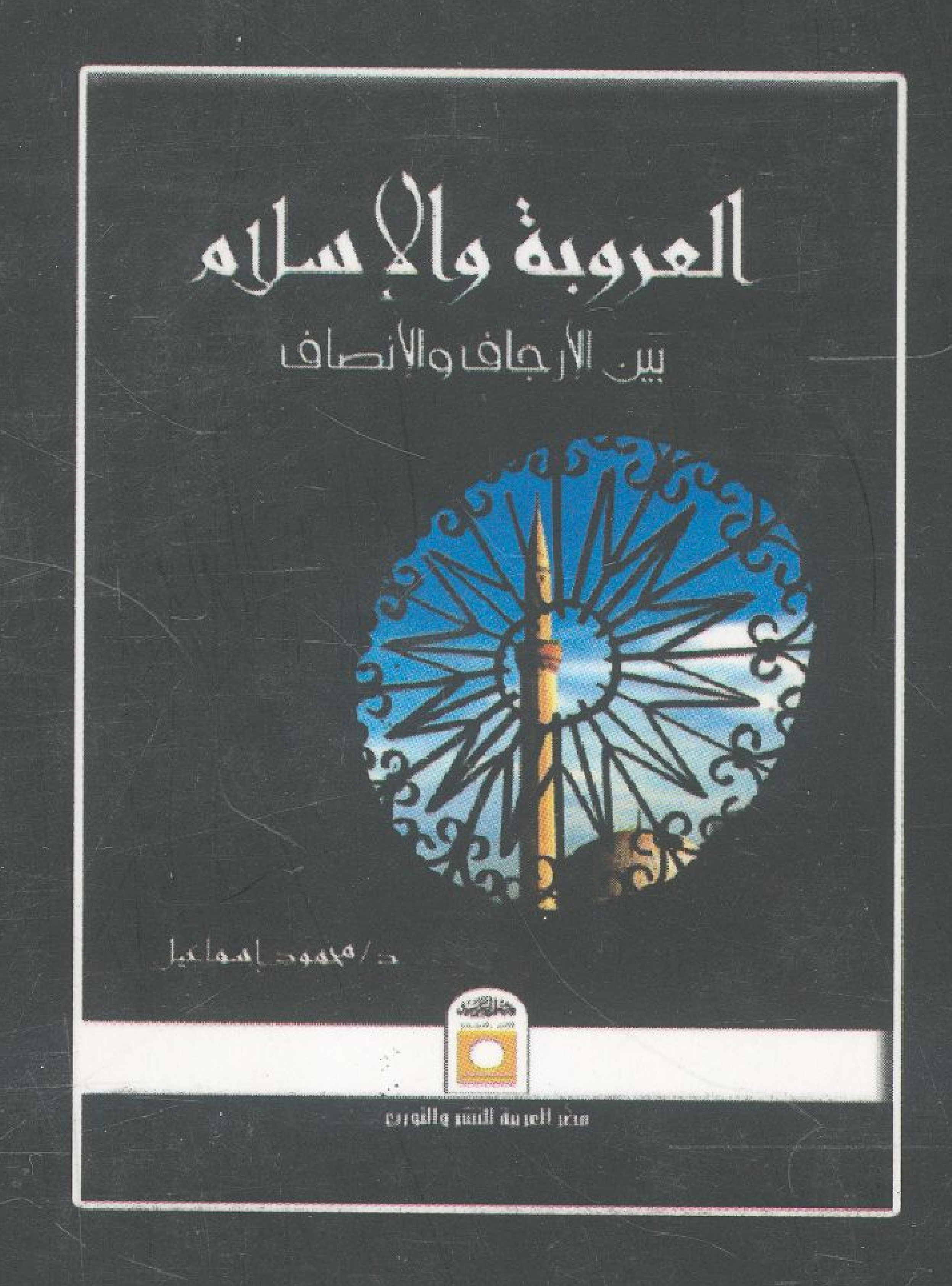
(٤٥) في تأويل التاريخ والتراث.

(٤٦) الحب – بين ابن حزم الأندلسي وابن داود الأصفهاني.

(٤٧) جدل الأنا والآخر – سيرة ذاتية.

(٤٨) صراخ في البرية – شعر.

***







مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ شارع إسلام حمامات القبة القاهرة
ت/ف:٢٢٥٦٢٢٦٨ت:٢٤٥٠٥٨٦٣